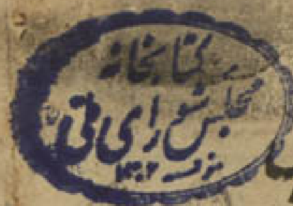

Tak rasm 088



الانوار الجلاليه للفصول
النصيريه

۱۴۳۷۸
۹۶۹

للشيخ الفاضل مقداد
اعلى الله مقامه

۹۲۱







بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين اما بعد فهذه
الرسالة للامام الاعظم سيد العلماء المتأخرين نصير الملة والحق والدين محمد
بن الحسن الطوسي وسماها بالفصول في الاصول ولكنها بالفارسية
فاكساها بالفاظ العربية عالم من العلماء الذين فعند ذلك ٥
شرحها الشيخ العالم الفاضل مقداد قدس الله سره وسماها
بانوار الجلالية للفصول النصيرية وهي على اربع فصول
الفصل الاول في التوحيد والثاني في العدل والثالث في النبوة
والرابع في المعاد

الفصل الاول في التوحيد اصل كل من ادرك شيئا
لابد ان يدرك وجوده لانه يعلم ضرورة ان كل مدرك
موجود وما ليس بموجود ليس بمدرك واذا كان وجوده
ضروريا مطلق الوجود ايضا ضروري لانه جزء وضروريا
المركب تستلزم ضرورية جزؤه فلا يحتاج الوجود الى
تعريف ومن عرفه عرفه بما يعلم بالوجود او مع الوجود
وذلك لا تستحسنه الاذكياء تقسيم وجود كل شيء
اما ان يكون من غيره وهو الممكن او لم يكن والاول ممكن
الوجود والثاني واجب الوجوب والموجودات باسرها

منحصرة فيهما والممكن اذا كان وجوده من غيره
فاذا لم يتغير ذلك الغير لم يكن له وجود واذا لم يكن
له وجود لم يكن لغيره عنه وجود لاستحالة كون
المعدوم موجودا اصلا كل من عرف حقيقة
الواجب والممكن كما فصلناه عرف بادنى فكر انه لو لم يكن
فى الوجود واجب لم يكن لشيء من الممكنات وجود
اصلا لان الموجودات كلها حينئذ يكون ممكنة
والممكن ليس له وجود فلا لغيره عنه وجود فلا بد
من وجود واجب ليحصل وجود الممكنات منه
هكذا الواجب اذا لم يكن وجوده من غيره كان واجبا
من غير اعتبار ذلك الغير فلا يمكن فرض عدمه وبهذا
الاعتبار يقال له الباقى والازلى والابدى والسرمدى و
باعتبار ان وجود ما عداه منه يقال له الصانع والخالق
والبارى اصل



فواجب الوجود يمتنع عليه العدم الثانية انه تعالى يقال له
باعتبار ما تقدم اسماء اربعة الباقى والازلى والابدى والسرمدى
والفرق بين هذه المفهومات ان الباقى هو الموجود المستمر
الوجود اي لا يوجد زمان من الازمنة المحققة والمقدرة
الا ووجوده مصاحبا له والازلى هو المصاحب لجميع الازمنة
محققة كانت او مقدرة فى جانب الماضى الى غير النهاية والابدى
هو المصاحب لجميع الازمنة محققة او مقدرة فى جانب المستقبل
الى غير النهاية والسرمدي هو المصاحب لجميع الثابتات
المستمرة الوجود فى الزمان والمراد بالزمان المحقق ما هو
داخل فى الوجود الخارجى بحيث يصير جزءا من العالم والمقدر
ما ليس كذلك الثالثة ان وجود ما عداه من الموجودات
الخارجية صادرة عنه لامكانها المحوج الى الفاعل كما تقدم
اما بغير واسطة كما هو مذهب المتكلمين او بواسطة كما هو
راى الحكماء لوجوب انتهاء كل موجود اليه لبطلان التسلسل
عندهم وسيجى تمام البحث فى هذا الكلام الرابعة يقال له

باعتبار هذه الصفة الصانع والخالق والبارئ وهذه المفهومات
الثلاثة متقاربة في المعنى وقد يمكن الفرق بينهما بان يقال
الصانع الموجد للشيء المخرج له من العدم الى الوجود و
الخالق هو المقدر للاشيا على مقتضى حكمته سواء اخرجت الى
الوجود اولا والبارئ هو الموجد لها من غير تفاوت او
المميز لها بعضها من بعض بالصور والاشكال وستسمع في
تفصيل اسمائه فيما ياتي فضل بيان ان شاء الله تع قال
اصل ثم انه اذا تفكر علم ان كل ما فيه كثرة ولو بالفرض كان
وجوده محتاجا الى الغير لانه محتاج الى احاده واحاده غيره
وكل ما فيه كثرة او قبول قسمة ممكن وينعكس الى قولنا كل ما ليس
بممكن ليس بمتكثر فالواجب واحد من جميع الجهات والاعتبارات
اقول اعلم ان الكثرة بديهية التصور وهي تارة تكون
خارجية وتارة تكون بالفرض الذهني لا وجود لها خارجا
كما نعقل الماهية من الاجناس والفصول واشار المصنف
بقوله ولو بالفرض الى القسم الثاني والاول اما ان لا يكون

الماهية بكليتها موجودة في كل واحد من احاد الكثرة او يكون
والاول تكثر الماهية باجزائها التي تالف ذاتها منها كالعدد
المؤلف من الاحاد والثاني هو تكثر الماهية بوجودها في جزئيات
كثيرة كالنوع المتكثر باشخاصه اذا تقرر هذا فنقول
البارئ تعالى ليس بمتكثر بالمعاني المذكورة كلها اما الثالث اعني
النوع المتكثر باشخاصه فسيجيء بيان بطلانه في الفصل التالي لهذا
الفصل واما الاول بقسميه الخارجي والذهني فبطلانه بما ذكره
من البيان وتقريره ان كل ذات متكثرة بهذا المعنى اعني تالف
ذاتها من تلك الاجزاء فانها محتاجة في تحققها خارجا وذهنا
الى تلك الاجزاء ضرورة لان وجود المركب بدون جزئه محال
والجزء ذات مغايرة لذات الكل لانه متقدم عليه في الوجود
والمتقدم غير المتاخر فكل ذات متكثرة بالمعنى المذكور فهي محتاجة
الى غيرها وكل محتاج الى غيره ممكن ينتج كل ذات متكثرة بالمعنى
المذكور فهي ممكنة وينعكس هذا بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس
بممكن فهو ليس بمتكثر بالمعنى المذكور ونجعله كبرى كقولنا الواجب

ليس بممكن هكذا بالضرب الاول من الشكل الاول الواجب هو
ليس بممكن وكلما هو ليس بممكن ليس بمنكشف ينتج الواجب هو ليس
بمنكشف قوله من جميع الجهات والاعتبارات يريد بالجهات
الامور الخارجية وبالاعتبارات الامور الذهنية وقد تبين
عدم جواز التركيب عليه تعالى في شيء منهما فايدة ان الاولى
معنى قولنا الجزء مقدم على الكل في الوجودين اعني الذهني
والخارجي ان الكل لا يتحقق الا بعد تحقق اجزائه فهي علل ناقصة
لوجوده والعلة متقدمة على المعلول الثانية في قول المصنف
كلما فيه كثرة او قبول قسمة فايدة حسنة وذلك ان نسبة القسمة
الى الكثرة نسبة التحليل الى التركيب فالقسمة تطرأ على المركب
عند تحليله والاجتماع والكثرة يطرأ بان عند تاليف اجزائه
ولما كان كلا الامرين محالا على الواجب اراد ان يشير الى بطلانهما
وان كان استحالة احدهما موجبا لاستحالة الاخر لتلازمهما
اذ كلما كثرة الا ويمكن عليها التحليل فلا يرد التحليل الا على الكثرة
لكن اراد التنصيص على ذلك ارشادا وتنبيها قال اصل



اصل حقيقة الواجب امر واحد ثبوتي لانه مدلول دليل واحد
وهو امتناع العدم فلو فرض منه اكثر من ذات واحدة لاشتركا
في حقيقة الواجب وامتازا بامر آخر فيلزم تركب كل واحد منهما
مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل مركب ممكن لما عرفت فلا
يكونان واجبين هذا خلف فحينئذ لا يعقل من حقيقة الواجب
الا ذات واحدة اقول هذا ما وعدنا من سلب الكثرة
التابعة لوجود الماهية في جزئيات متعددة والمقصود بالذات
هنا اثبات الوحدة الشخصية له تعالى وقد ذكر المصنف هنا
مقدمة بنى عليها دليله ويكون جوابا عن سؤال مقدر يرد على
دليله وتقريره ان حقيقة الواجب امر واحد ثبوتي اي ليس
العدم مفهومه ولا جزء مفهومه وبين هذه الدعوى بقوله
لانه مدلول دليل واحد وبين ذلك الدليل الواحد بامتناع
العدم عليه لما تقدم من قبل في الهداية السابقة واذا امتنع
العدم على شيء كان ثبوتيا وهو المطلوب وفي قوله لانه مدلول
دليل واحد اشارة الى كبرى ضميره هي ان كلما كان الدليل واحدا

كان المدلول واحدا وبيانُ ذلك اما على قاعدة الحكما من ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والدليل علة للمدلول فاذا كان
واحدا كان المدلول واحدا ولانه قد سبق في علم الميزان ان
الاعم من الشي لا يدل عليه بل يجب ان يكون مساويا فاذا كان
واحدا كان المدلول واحدا وهو المطلوب اذا عرفت هذا
فنقول اما الدليل على هذه الدعوى فنقول حقيقة واجب
الوجود لا يجوز ان يوجد منها اثنين من شخص واحد اذ لو وجد
اكثر من شخص واحد لاشتركا في حقيقة واجب الوجود ولا بد
من امتياز كل منهما بامر اذ الاثنينية بدون الامتياز محال
فيلزم كون كل منهما مركب مما به الامتياز وما به الاشتراك وقد
تقدم استحالة التركيب على الواجب واما السوال المقدر الذي
اشار الى جوابه فتقريره ان نقول واجب الوجود عدمي
لان واجب الوجود عبارة عن عدم كون الذات قابلة للعدم
فهو امر عدمي وواجب الوجود ذات ماخوذة مع الوجوب
وما جزوه عدمي فهو عدمي ولا يلزم من الاشتراك في الاوصاف

الاوصاف العدمية التركيب اذ البسايط تشترك في سلب ما
عداها عنها ولا تركيب فيها وتقرير الجواب ان نقول المراد
من واجب الوجود الذات التي صدق عليها هذا الوصف لا هذا
الوصف والذات موجودة لا محالة لان الدليل السابق دل على
امتناع العدم على ذات الواجب وما امتنع عليه العدم فهو
موجود وهو المطلوب قال ـــ هداية كل متحيز مفتقر الى
حيزه وكل عرض مفتقر الى محله والحيز والمحل غيرهما فلا يكون
الواجب متحيزا ولا عرضا وكلما يشار اليه بالحس فهو اما متحيز
او عرض فلا يكون الواجب مشارا اليه بالحس اقول ـــ
المتحيز هو الحاصل في الحيز والحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم
الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه ولو لم تشغله لكان خلا
وعند الحكما الحيز والمكان مترادفان ويعبر بهما عن السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عند ارسطو
وقال افلاطون هو البعد الخالي عن المادة واعلم ان كل موجود
اختص باخر سرى فيه بحيث يكون الاشارة الى احدهما هي الاشارة

الى الاخر تحقيقا او تقديرا ويكون مع ذلك تابعا له يسمى المختص
حالا والمختص به محلا وذلك الحال يسمى عرضا والاشارة الحسية
لها تفسيران احدهما انها امتداد موهوم اخذ من المشير
منتهٍ بالمشار اليه وثانيهما انه يقال للشيء انه هنا او هناك اذا
عرفت هذا فاعلم انه ذكر في هذه البداية ثلاث صفات
سلبية للواجب تعالى الاول انه ليس بمتحيز وهو ظاهر
على تفاسير الحيز جميعها لان كل متحيز لا بد ان يكون له امتداد
مالي للحيز شاغلا له ذاهبا في جهاته وكلما هو كذلك لا يعقل
مجردا عما يشغل بامتداده ويتلبس به وهو الحيز والحكم بذلك ضروري
والحيز غير المتحيز فان الشيء لا يتحد في نفسه بل في غيره فيكون
المتحيز مفتقرا الى غيره فيكون ممكنا فيصدق هنا قياس من الشكل
الثاني والواجب لا يفتقر الى غيره وكل متحيز مفتقر الى غيره ينتج ان
الواجب لا يكون متحيزا وهو المطلوب الثاني انه ليس بعرض لانه
قد علم من تعريف العرض احتياجه الى محله ومحله غيره لان
المحتاج اليه متقدم على المحتاج فلو كان محله نفسه لزم تقدم

٦

تقدم الشيء على نفسه وهو محال فلو كان الواجب عرضا لاحتاج
في وجوده وتشخصه الى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف الثالث
انه لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ودليله انه لو اشير اليه
بالحس لكان اما متحيزا او عرضا لكن اللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان كلما انتهى اليه الخط الاشاري اما ان يكون
قايما بذاته اي غير محتاج في وجوده وتشخصه الى محل يقوم به
او لا يكون فان كان الاول كان متحيزا وان كان الثاني كان عرضا
واما بطلان اللازم فلما تقدم من استحالة كونه متحيزا او عرضا
فايده قيد الاشارة بكونها حسية احترازا من الاشارة
العقلية فانها غير مستحيلة عليه تعالى فان كل محكوم عليه
ولو بوجه ما او مقصود قصدا اما فهو مشار اليه عقلا هـ
قال تبصرة المعقول من الحلول كون موجود في محل
قايم به والواجب حيث يقوم بذاته استحال عليه الحلول والمحل
متحيز تحل فيه الاعراض والواجب حيث انه ليس بمتحيز استحال
حلول الاعراض فيه اقول ذكر في هذه التبصرة صفتين سلبيتين

له تعالى ايضا الاولى انه لا يحل في شي لان المعقول من الحلول
في اللغة والعرف الاصطلاحي هو كون موجود ساريا في آخر
قايما به ناعتا له تابعا في تحصيل شخصيته لذلك المحل اذا تقرر
ذلك فنقول لو كان الواجب حالا في شي لكان ممكنا واللازم باطل
فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الواجب حينئذ يكون محتاجا
في نفسه الى امر خارج عن حقيقته واما بطلان اللازم فقد
سبق بيانه وايضا لو كان الله تعالى حالا في شي لزم الدور لاحتياجه
الى محله لكنه علة لمحله لانه علة لساير ما عداه فيلزم افتقاره
الى المحل وافتقار المحل اليه وهو دور والدور محال لاستلزامه
كون الشي مفتقرا الى ما يفتقر اليه المستلزم لتقدمه على نفسه
المستلزم لوجوده قبل وجوده وهو ضروري الاستحالة
الثانية انه لا يحل في شي وقد بينه المصنف ببيان غير تام
ونحن نشير الى ما ذكره المصنف اولا ثم نبين كونه غير تام ثم نذكر
ما هو اولى في الاستدلال اما الاول فنقول لو حل في ذات
الواجب شي لكان الواجب متحيزا واللازم باطل فكذا الملزوم



الملزوم بيان الملازمة ان المحل متحيز تحل فيه الاعراض واما
بطلان اللازم فقد تقدم واما الثاني وهو انه غير تام فلانا
نمنع ان كل محل متحيز فان السرعة والبطوة حالان في الحركة و
الحركة محل لهما وهي غير متحيزة وايضا صفات الواجب قايمة بذاته
حالة فيها عند الاشاعرة مع ان محل الصفات هو ذات الواجب
مجردة وايضا صفات العقول والنفوس عند الفلاسفة حالة
فيها مع انها مجردات فظهر ان المحل لا يجب ان يكون متحيزا
واما الثالث وهو الاولى في الاستدلال فنقول لو حل في ذات
الواجب شي لكان ذلك الشي اما قديما او حادثا واللازم بقسميه
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الحال اما ان لا يسبقه
العدم او يسبقه والاول القديم والثاني الحادث فظهرت
الملازمة واما بطلان القسم الاول وهو ان يكون الحال قديما
فلما سبق من ان الواجب واحد وما عداه ممكن وكل ممكن حادث
لما ياتي من بيان حدوث العالم واما بطلان القسم الثاني وهو ان
يكون الحال حادثا فلان ذلك الحادث لا بد من علة تامة

فاما ان يكون علته التامه ذات الواجب وشي من لوازمها
او غير ذلك لا جايز ان يكون علته ذات الواجب او شي من
لوازمها والا لكان قديما لان قدم العله يستلزم قدم المعلول
عند الحكيم والا لزم الترجيح بغير مرجح او فرض ما ليس بتام تاما
وايضا يلزم ان يكون ذات الواجب قابلة لشي وفاعلة له
وهو غير جايز عندهم ايضا ولا يجوز ان يكون علة ذلك
الحادث امرا مغايرا لذات الواجب والا لزم امكان الواجب
واللازم كالملزوم في البطلان بيان الملازمه انه يفتقر حينئذ
في كونه موصوفا بتلك الصفه الي وجود علتها وفي كونه عاريا
عنها الي عدمها وهما مغايران له وكل مفتقر الي غيره ممكن
فثبتت الملازمه واما بطلان اللازم فقد سبق قال
بضرورة المفهوم من الاتحاد صيرورة الاثنين واحدا وهو محال
عقلا فلا يتحد الواجب بشي من الموجودات اقول
يريد بيان انه لا يتحد الواجب بشي من الموجودات ونقل عن
بعض متالهة الحكما وبعض صوفية الاسلام تجويزه وزعم

وزعم البيضاوي انه قد ورد في الانجيل دعوى المسيح الاتحاد
مع الله والذي يفهم من الاتحاد صيرورة موجودا واحدا
بعينه موجودا واحدا اخر بعينه من غير استحاله ولا تركيب
حتى يكون هناك شي واحد هو هذا وهو ذاك بعينهما وهو محال
في بديهة العقل الصحيح عند تصور معنى الاتحاد المذكور على ما
سبق وقد نبه على ذلك فنقول لو اتحد الواجب بغيره لزم اجتماع
النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمه انهما
لو اتحدا لزم صيرورة الذات الواجبه بعينها الذات الممكنة بعينها
فيلزم انه يصدق على هذا جميع ما يصدق على ذاك وبالعكس
فيلزم كون كل منهما جايزا لعدم غير جايز العدم وهو جمع بين
النقيضين فيثبت المدعى وهو امتناع الاتحاد عليه تعالى قال
بضرورة الالم واللذة تابعان للمزاج والمزاج عرض وحيث ان الواجب
ليس محلا للاعراض استحال عليه الالم واللذة اقول
هاتان ايضا صفتان سلبيتان واللذة عند بعض المتكلمين
هي الحالة التي الحاصلة عند تغير المزاج الى الاعتدال والالم هي

الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد وعند بعض المعتزلة
ان اللذة هي ادراك متعلق الشهوة والالم ادراك متعلق النفرة
والشهوة هي الميل الى ما يعتقد او يظن انه ملايم للمزاج والنفرة
هي الهرب عما يظن او يعتقد انه مناف للمزاج وقالت الحكماء
اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من
حيث انه منافي اذا تقرر هذا فنقول يستحيل عليه اللذة
والالم بالتفسير الاول لانهما موقوفان على المزاج والمزاج عرض
لانه من الكيفيات المحسوسة وكل كيفية محسوسة عرض
فيكون المزاج عرضا والواجب ليس بعرض فيستحيل عليه
الالم واللذة وكذلك يستحيلان عليه بالتفسير الثاني لتوقفهما
على المزاج ايضا وهو مستحيل عليه تعالى واما على تفسير الحكما
فيمتنع عليه الالم عندهم لان ما عدا الواجب معلول لذاته
والعلة تجامع المعلول في الوجود والمنافي لا يجامع ما ينافيه
فامتنع عليه الالم اما اللذة فتنقسم الى لذة حسية والى لذة
عقلية فاللذة الحسية هي ما ادرك باحد الحواس العشرة



العشرة وهي ممتنعة عليه تعالى لتوقفها على المزاج ايضا اما
اللذة العقلية فاثبتها الحكماء له تعالى قالوا انه مدرك لذاته
وذاته اعظم الذوات واجلها وادراكه اقوى الادراكات واتمها
فيكون اعظم مدرك لاجل مدرك باتم ادراك ويدرك ايضا
حقايق الاشيا على ما هي عليه باسبابها ولوازمها ادراكا كليا
يمتنع زواله وبعض من اثبت اللذة العقلية منع اطلاق هذه
اللفظة عليه تادبا من الشرع الشريف حيث لم ترد هذه اللفظة
فيه قال تبصرة الضد عرض يعاقبه عرض اخر في محله
وينافيه فيه والند هو المشارك في الحقيقة وقد ثبت ان الواجب
ليس بعرض فلا يشاركه غيره في حقيقته فلا ضد له ولا ند له
اقول يريد ان يبين انه تعالى لا ضد له ولا ند له فهنا دعو[ى]
مسئلتان الاولى انه لا ضد له والضد يقال على ثلاثة معان الاول
عند الجمهور يقال على مساو في القوة لشي اخر ممانع له في الوجود
والفعل والواجب لا ضد له بهذا المعنى اذ كل ما سواه رشحة
من رشحات جوده [فيض] والمعلول لا يساوي العلة ولا يمنع وجودها

فالالنا فاها فيلزم كون المعلول منافيا لوجود نفسه وهو محال
والمصنف لم يتعرض لابطال هذا القسم الثاني الضدان
عرضان وجوديان يصح تعاقبهما على محل واحد ويمتنع اجتماعهما
فيه وبينهما غاية الخلاف وهذا تعريف الحكما وسيما حقيقيا
الثالث الضدان عرضان وجوديان يصح تعاقبهما على
محل واحد ويمتنع اجتماعهما فيه وهذا تعريف عام اهل
العلم ويسمى مشهوريا والتعريف الثاني اخص من الثالث
مطلقا وان الثاني يستلزم الثالث الثالث ضرورة دون
العكس فان الصفرة والحمرة ضدان بالثالث دون الثاني
اذ ليس بينهما غاية الخلاف فان البياض والسواد ضدان لهما
فالمصنف نفا الضدية عنه بالمعنى الثالث اذ لم يتعرض
لذكر غاية الخلاف ويلزم منه نفيها بالمعنى الثاني لان نفي
العام يستلزم نفي الخاص مع ان الدليل الذي ذكره على نفي
الثالث بعينه دال على نفي الثاني وتقريره ان الضدين بالتفسير
المذكور عرضان فلوكان للواجب ضد لكان الواجب عرضا



عرضا لكن اللازم باطل لما تقدم فالملزوم مثله والملازمة
ظاهرة الثانية انه لا ند له والند هو المثل والنظير والمثل
للشي هو المساوي له في حقيقته وقد سبق برهان التوحيد
السابق انه لا يوجد من حقيقة الواجب لذاته الا فرد واحد
فلو وجد له مساو في الحقيقة لكان الموجود من حقيقة الواجب
اثنان هذا خلف واعلم ان هنا دقيقة جليلة يجب ان ننبه
عليها المحقق معنى قولنا لا مثل له فنقول ليس المراد من انه
لا مثل له في الخارج ان الواجب نفسه حقيقة واحدة نوعية
لها افراد ذهنية ولا يوجد من تلك الافراد الا فرد واحد
وباقي الافراد ممتنع وجودها خارجا لان تلك الحقيقة لذاتها
تقتضي وجوب وجودها فلا يجوز اتصاف شي من افرادها
بالعدم والا لا تصفت الحقيقة التي في ضمن ذلك الفرد بالعدم
وما تقتضي وجوب وجود نفسه لا يتصف بالعدم فلو قلنا
بانتفا المثل بهذا المعنى لزم منه وجود المثل بل ينبغي ان
يحقق الواجب مفهومه مفهوم متشخص لا افراد له ذهنا

ولا خارجا وبالجملة ليس بكلي بل هو جزئي حقيقي وتشخصه
عين مفهومه وسلب المثل عنه انما هو بالمناسبة كما تقول
ليس له مناسبة اليه كنسبة زيد الى عمرو في الانسانية فالسلب
وارد على نفس مفهوم المثل لا على وجوده فقط اي لا يتصور
له مثل لا ان هناك مثلا متصورا غير موجود ويظهر بما
ذكرنا جواب مغالطة على وجود شريك الباري تقريرها
شريك الباري عبارة عما يشارك الباري في النوع وكلما
يشارك الباري في النوع يترتب عليه لوازم ذلك النوع و
من لوازمه وجود الوجود خارجا فيكون الشريك واجبا
في الخارج للزوم الوجوب لعين ماهيته فيكون موجودا
وهو المطلوب والجواب بمنع المقدمة الاولى وهي صغرى
المغالطة فانه ليس هناك مفهوم من المفهومات ولا
حقيقة من الحقائق تصدق عليها في نفس الامر المشاركة
المذكورة كما بيناه في الدقيقة والايجاب فيفتقر الى تحصيل
موضوع ولو في الذهن ثبت له في حد ذاته المحمول واذا

11

واذا انتفا شرط الايجاب كذبت الموجبة المذكورة
قال اصل قد ثبت ان وجود الممكن من غيره فحال الايجاد
لا يكون موجودا لاستحالة ايجاد الموجود فيكون معدوما
فوجود الممكن مسبوق بعدمه وهذا الوجود يسمى حدوثا
والموجد محدثا فكلما سوى الواجب من الموجودات محدث
اقول لما فرغ من الصفات السلبية شرع في الصفات
الثبوتية وهي وان كانت وجودا او الوجود اشرف فيستحق
التقدم لكنه اخرها ليعلم من السلبيات استحالة مماثلته
للجسمانيات فلا يتصور ان صفاته كصفات غيره من
الموجودات وايضا متابعة لقوله تعالى تبارك اسم ربك ذي
الجلال والاكرام ولما كان من جملة الثبوتيات انه تعالى قادر اصل
هذا الاصل لاحتياجه اليه في اثبات القدرة له تعالى وذكر
فيه بحثين الاول ان كلما سوى الواجب محدث بالزمان
لان كلما ليس بواجب ممكن وكل ممكن محدث ينتج كلما
سوى الواجب محدث اما الصغرى فلما تقدم من ان الواجب

ليس الا واحدا فتعين ان يكون ما سواه ممكن واما الكبرى
فلان الممكن من حيث لا وجود له من ذاته فوجوده من غيره
فحال ايجاد الغير له اما ان يكون موجودا او معدوما لا جائز
ان يكون موجودا والا لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
وهو محال وايضا يلزم ان يكون له وجود ليس من الغير و
هو خلاف الفرض فتعين ان يكون معدوما فيكون حادثا
ولا نعني بالحدوث الا مسبوقية الوجود بالعدم وهذا
الدليل يدل على حدوث كل ما عدا الواجب جسما كان او عرضا
او مجردا لشمول الامكان لكل واحد منها وانما قيدنا الحدوث
بالزماني لان الحدوث يقال على معنيين احدهما زماني
وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم سبقا لا يجتمع السابق
مع المسبوق بان يكون العدم في زمان والوجود في زمان
اخر بعده وثانيهما ذاتي وهو كون الوجود مسبوقا بالغير
وهو لا ينافي القدم الزماني وبيانه ان الممكن لما لم يكن
وجوده من ذاته بل من غيره فكان بالنظر الى ذاته لا يستحق



يستحق الوجود وانما يحصل له الوجود بالسبب المغاير لذاته
فيكون عدم استحقاق الوجود حاصلا له من ذاته واستحقاق
الوجود حاصلا له من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير
فيكون عدم استحقاق الوجود سابقا على الوجود وهو المعنى
بالحدوث الذاتي وفي قول المصنف وهذا الوجود يسمى
حدوثا تسامح لان الحدوث كيفية الوجود والوجود متقدم
عليها كتقدم الموصوف على الصفة فلا يكون نفسه قال
واستحالة حوادث لا الى اول كما تقول الفلسفي لا يحتاج الى
بيان طائل بعد ثبوت امكانها المقتضي لحدوثها اقول
هذا هو البحث الثاني في هذا الاصل واعلم ان الفلاسفة
لما قالوا بقدم العالم جوزوا تحقق الحوادث لا الى اول قبل كل
حادث حادث وهكذا الى غير نهاية وذلك لانهم يشترطون
في بطلان التسلسل اجتماع افراده في الوجود الخارجي و
ترتبها احد الترتيبين اما الطبيعي او الوضعي فلذلك جوزوا
حوادث لا الى اول لانها وان كانت مترتبة لكن لا يجتمع اجزاؤها

في الوجود والمتكلمون منعوا من ذلك ولهم على ابطاله دلايل
اشار المصنف الى متينها وتقريره ان تقال مجموع هذه
الحوادث التي لا نهاية لها من حيث مجموعيته ممكن وكل ممكن
عدمه سابق على وجوده ينتج مجموع هذه الحوادث التي لا نهاية
لها من حيث مجموعيته عدمه سابق على وجوده اما الصغرى
فلان المجموع متوقف على اجزايه واجزاوه غيره وكل متوقف
على غيره فهو ممكن واما الكبرى فلان امكانه مقتضى
لحدوثه اما اولاً فلما تقدم واما ثانيا فلان امكانه الذاتي
لذاته ووجوده مقتضى علة خارجة عن ذاته وما بالذات
اقدم مما بالغير ووجوده مسبوقا بلا وجوده وامكانه
مقتضى انه لا وجود له من حيث هو هو ولازم اللازم لازم
فلا وجوده من حيث هو مقتضى ذاته ولا وجوده عبارة
عن عدمه واذا كان المجموع من حيث هو مجموع مسبوقاً
بعدمه كان منقطعا اذ افراده متتابعة شي بعد شي فاذا
انتهى بها الحال الى ان لا يكون شي منها وجود فقد انقطع



انقطع تتالي الافراد عند ذلك الجزء الذي انتفى الوجود عنده وقد
فرض ذاهبا الى ما لا غير نهاية هذا خلف قال
مقدمة كل موثر اما ان يكون اثره تابعا للقدرة والداعي
او لا يكون بل مقتضى ذاته والاول يسمى قادرا والثاني موجبا
واثر القادر مسبوق بالعدم لان الداعي لا يدعو الا الى معدوم
واثر الموجب يقارنه في الزمان اذ لو تاخر عنه لكان وجوده
في زمان دون آخر ان لم يتوقف على امر غير ما فرض موثرا
كان ترجيحا من غير مرجح وان توقف لم يكن الموثر تاما
وقد فرضنا تاما هذا خلف اقول هذه مقدمة
نفتقر اليها في اثبات قادريته تعالى ومنها بحثان الاول
ان الفاعل اما ان يكون موجبا او مختارا على سبيل الانفصال
الحقيقي لانه اما ان يكون بحيث يصح منه الفعل والترك
اولا والاول المختار والثاني الموجب وبيانه ان الفاعل اما ان
يكون فعله تابعا للقصد وداعيه او لا يكون بل للقاسر او للطبع
المحل والاول المختار والثاني الموجب وليعتبر الفاعل من نفسه

الفرق بين حركته على وجه الارض في مصالحه وسهامه وبين
حركته حين تلقاه من شاهق وحركات نبضه فانه يجد
من نفسه في الاول بحيث ممكنا للفعل ويمكنه الترك ويترجح
احدهما بانضياف ميل جازم منه الى وقوعه وذلك الميل
تابع لتصور جلب نفع او دفع ضرر وفي الثاني يجد من نفسه
بحيث لا تقدر على ان لا يصدر منه الحركة حتى لو اراد عدمها
وجزم به لم يؤثر ذلك شيئا فهذا فرق بين الموجب والمختار
والثاني ان فعل المختار حادث وفعل الموجب لا يتخلف عنه
والاول هو المعركة العظيمة بين الحكما والمتكلمين لانه
قد اشتهر عن الحكما عدم القول باختيار الصانع لقولهم بقدم
العالم المستلزم لايجاب الفاعل والمتاخرون نقلوا خلاف
هذا المشهور وقالوا ان المحققين من الحكما يقولون باختيار
الصانع بل ان محل النزاع بينهم ان فعل المختار هل يجوز تاخره
عنه ام لا فالحكما قالوا لا يجوز وفسروا المختار بانه الفاعل
بقدرة وارادة فاذا انضمت الداعية الى القدرة يجب ان يكون



يكون الفعل معهما بالزمان لان الفاعل مع الداعي يصير علة تامة
والعلة التامة لا تتاخر معلولها عنها وقدرة الله تع وارادته
قديمتان فوجب عندهم قدم العالم واما المتكلمون فان
اكثرهم جوزوا تخلف الاثر عن مجموع القدرة والداعي بل اوجبوه
لا حال تمام الداعي الى الموجود فلذلك اوجبوا حدوث العالم و
استدل المصنف على ان فعل المختار لا بد ان يكون حادثا
حدوثا زمانيا فانه لو لم يكن متاخرا عنه لكان موجودا معه
لا يتخلف عنه فيلزم دعوى الداعي الى ايجاد الموجود وقصد
القاصد الى تحصيل الحاصل وهو ضروري الاستحالة واستدل
على ان فعل الموجب يجب مقارنته بانه لولاه لكان وجوده
فيما بعد اما ان لا يتوقف على امر غير ما فرضناه اولا او يتوقف
والاول يلزم منه الترجيح بغير مرجح والثاني يلزم منه ان لا يكون
ما فرضناه اولا فاعلا تاما هذا خلف قال نتيجة
الواجب المؤثر في الممكنات قادر اذ لو كان موجبا لكانت قديمة
لما عرفت واللازم باطل لما تقدم فالملزوم مثله اقول

النتيجة هي القول اللازم عن القياس لذاته ولم يسبق هنا
قياس هذه نتيجته لكن لما ذكر الاصلين السابقين وهما
العمدة في الدليل على كون المؤثر قادرا سمى صورة القياس و
بيان ملازمته ونفي تاليه نتيجته على سبيل المجاز واشار الى
توجيه الدليل بما تقريره ان نقول الواجب تعالى قادر لانه
لولاه لكان موجبا ولو كان موجبا لزم قدم العالم ينتج لو لم
يكن قادرا لزم قدم العالم والتالي باطل لما تقدم فالمقدم
مثله اما بيان الملازمة الاولى فلما تقدم من الحصر في القادر
والموجب في المقدمة السابقة واما الملازمة الثانية فلانه
لو كان موجبا فاما ان يتوقف صدور العالم عنه على امر غير
ذاته او لا يتوقف فان توقف فالموقوف عليه لا يكون
حادثا والا يلزم التسلسل فتعين انه لا يتوقف على شرط حادث
او يتوقف على شرط قديم وهما يستلزمان قدم العالم لقدمه
تعالى ووجوب الاثر للمؤثر الموجب كما ذكر في المقدمة السابقة
واما بطلان اللازم فقد تقدم وهذا الدليل مبني على حدوث



حدوث العالم وقد اورد الحكما عليه ايرادات فتقريره على وجه
لا يتوقف على حدوث العالم اولى بان نقول الواجب مختار
لانه لو كان موجبا لكان اما ان يتوقف تأثيره في حدوث
العالم على شرط غير ذاته او لا فان لم يتوقف يلزم قدم
الحوادث اليومية وهو باطل بالضرورة وان توقف فان
فان كان الشرط قديما لزم المحذور المذكور انفا وان كان
حادثا يلزم القول بحوادث لا اول لها وقد تقدم بطلانه
فثبت اختياره تعالى من غير احتياج الى اثبات حدوث
العالم ثم نقول قد ثبت ان فعل المختار محدث بالزمان
فيكون العالم محدثا حدوثا زمانيا فثبت حدوث
العالم والاختيار سالمين عما ذكروه من الاعتراضات
قال الزام الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته
وكل موجب لذاته لا ينفك اثره عنه فيلزمهم انه اذا عدم
شيء من العالم ان يعدم الواجب لان عدم ذلك الشيء اما
لعدم شرط او لعدم جزء علة والكلام في عدمهما كالكلام

منه حتى ينتهى الى الواجب لان الموجودات باسرها تنتهى
فى سلسلة الحاجة الى الواجب فيلزم انتهاء عدم الشى
المفروض الى الواجب وليس لهم مجال عن هذا الالزام
مفرا قوله هذا دليل اخر على الاختيار وسماه الزاماً
دون الاول لان الالزام من هذا وهو انعدام الواجب
عند انعدام حادث من الحوادث وهو محال عند
الكل والالزام فى الاول وهو قدم العالم غير محال عند
الفلاسفة فلهذا الزمهم المحال لو قالوا بالايجاب بخلاف
الاول وتقريرا الالزام ان نقول لو كان الله تع موجباً
لذاته لزم من عدم اى شى فرض فى العالم عدم الواجب لكن
اللازم باطل اتفاقا فكذا الملزوم بيان الملازمة يتم بمقدمات
لا يختلفون فى حقيتها الاولى ان الواجب عندهم موجب
لذاته كما هو المشهور فى النقل عنهم وان جميع الموجودات
تنتهى فى سلسلة الحاجة اليه الثانية ان العلة التامة
عندهم عبارة عن جميع ما يتوقف عليه التاثير من حصول

حصول الشرايط وارتفاع الموانع وانه متى حصلت وجب
وجود معلولها الثالثة ان عدم المعلول يستند الى عدم
علة او جزء علة او شرط علة اذا تقررت هذه المقدمات
فنقول اذا عدم شى ما من العالم فعدمه اما لعدم علته التامة
او لعدم جزئها او عدم شرطها وننقل الكلام حينئذ الى عدم
تلك العلة وجزئها وشرطها ونقول عدمها اما لعدم علتها
او لعدم جزئها او شرطها وهكذا حتى ينتهى الكلام الى العلة
الاولى فيلزم عدم الواجب لذاته هذا خلف وليس لهم
عن هذا الالزام مفر الا ان يقولوا بعدم صدق واحد من
هذه المقدمات والغرض انهم لم يقولوا بعدم شى من ذلك
فيتم الالزام وهو المطلوب قال نقض قالت الفلاسفة
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وكل شبهة لهم على هذه الدعوى
فى غاية الركاكة ولذلك قالوا لا يصدر عن البارى تعالى بلا و
اسطة الا عقل واحد قوله النقض فى اصطلاح المتناظرين
يقال على معنيين اجمالى وتفصيلى فالاجمالى هو تخلف الحكم

المدعى ثبوته نفيا واثباتا عن دليل المعلل والتفصيلي هو
منع مقدمة من مقدمات الدليل ويقال مجازا على مطلق
المنع الخالي من السند ويمكن حمل كلام المصنف على كل واحد
منهما كما يجي اذا عرفت هذا فنقول قالت الفلاسفة البارى
تعالى واحد من جميع الجهات والاعتبارات وكل واحد منها
حقا لا يصدر عنه الا واحد فالبارى تعالى لا يصدر عنه
الا واحد وذلك الواحد هو العقل فالصادر عن البارى
بلا واسطة ليس الا العقل فهنا دعويان الاولى انه واحد
حقا وهذا تقدم بيانه وان كل واحد حقا لا يصدر عنه اكثر
من واحد ولهم على هذا المدعى شبه اشهرها وامتنها هو ان
الواحد حقا لو صدر عنه اكثر من واحد لكان لكل مصدريته
تغاير مصدرية الاخر بدليل تصور واحد بها حال الغفلة
عن الاخرى والمصدريتان ثبوتيتان لانهما نقيضا اللا
مصدرية العدمي ونقيض العدمي ثبوتي فالمصدريتان
ان دخلتا او احدهما في ماهية ذلك الواحد لزم التركيب



التركب فيه وهو خلاف الغرض وان خرجتا او احديهما
لزم التسلسل لان ذلك الخارج معلول ايضا فينقل الكلام
اليه ويلزم ما قلناه والجواب بالنقض اجمالا لصدور الواحد
فانه امر ثبوتي فيلزم من دخوله التركب ومن خروجه
التسلسل وتفصيلا بمنع لزوم التسلسل على تقدير الخروج
فان المصدرية من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها
خارجا لانها من قبيل الاضافات وهي ليست بمتحققة خارجا
عندنا والا لزم التسلسل وحينئذ نختار ان المصدرية
خارجة ولا يلزم التسلسل لعدم احتياج ذلك الاعتبار
الى علة الثانية ان الصادر عنه اولا بلا واسطة وهو العقل
وبيان هذه الدعوى موقوف على تصور اقسام الممكن قالوا
الموجود الممكن اما ان يفتقر الى موضوع اولا والمراد بالموضوع
هو المحل المقوم لما يحل فيه فان كان الاول فهو العرض وان
كان الثاني فهو الجوهر فاما ان يكون محلا او حالا او مركبا
منهما او ليس واحد من الثلاثة فان كان محلا فهو المادة

وان كان حالا فهو الصورة وان كان مركبا منهما فهو الجسم
وان لم يكن واحدا من الثلاثة فهو المجرد فان افتقر في
كمالاته الى البدن فهو النفس وان لم يفتقر فهو العقل
فاذا تقرر هذا قالوا لا يجوز ان يكون الصادر الاول
عنه عرضا لان العرض مفتقر الى الموضوع فهو يستدعي
سبقيته فلو كان هو الاول لتقدم على محله ولا مادة والا
لكانت صالحة للتاثير لكن المادة لا تصلح لانها قابلة و
الفاعل لا يكون قابلا ولا صورة لانها مفتقرة في فاعليتها
الى المادة فلا تكون سابقة عليها ولا جسم لتركبه فيكون
الصادر اثنين لا واحد ولا نفسا لانها موقوف في فعلها
على الآلة فتستدعي سبقيتها فلم يبق الا العقل وهو المطلوب
وهذا تقرير ما قالوا وقد عرفت ضعف مبناه قال
والعقل فيه كثرة هي الوجوب والامكان وتعقل الواجب
وتعقل ذاته ولذلك صدر عنه عقل آخر وفلك مركب من
الهيولى والصورة ويلزمهم ان اي موجودين فرضا في



في العالم كان احدهما علة للآخر بوسط او بغيرها وايضا
التكثرات التي في العقل الاول وان كانت موجودة صادرة عن
الباري لزم صدورها عن الواحد وان صدرت عن غيره لزم
ذات
تعدد الواجب وان لم تكن موجودة لم يكن لتاثيرها في الوجو
معقول الاول ــــ هذه تتمة كلامه فيما نقل عن الحكما وما
يلزمهم من المحال وبيانه انهم انما قالوا الواحد لا يصدر عنه
الا واحد على تقدير الوحدة المحضة ولم يمكن فرض كثرة في الفاعل
واما اذا امكن فرض كثرة فانه يجوز صدور الامور المتكثرة حينئذ
منه كما في العقل الاول فانه واحد في ذاته لكن عرض له امور
فبالنسبة الى اعتبار ماهيته عند وجوده فله ماهية ووجود
صادر عن المبدا من حيث نسبة وجوده الى ذاته يعرض له
الامكان ومن حيث نسبته الى مبداه يعرض له الوجوب الغيري
وهو ايضا يعقل المبدا ويعقل ذاته لتجردها فله ستة اشيا
ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل الذات وتعقل المبدا
وثلاثة بالنسبة الى ذاته هي الهوية والامكان والتعقل لذاته

وثلاثة بالنسبة الى المبدا هي الوجود والوجوب وتعقل المبدا
فلما تكثرت اعتباراته تكثرت الموجودات فباعتبار وجوده
يصير مبدا لعقل اخر وباعتبار تعقله للمبدا ووجوبه يصير
علة لنفس ومن حيث ان له هوية وامكان وتعقل لذاته
يصير مبدا لفلك ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه
عقل ثالث وفلك اخر ونفس له وهكذا الى العقل العاشر
المسمى بالعقل الفعال وهو المؤثر في عالم الكون والفساد
وصورها الجسمية والنوعية ثم المركبات المعدنية والنباتية
والحيوانية قال المصنف رحمه الله ويلزمهم ان اي موجودين
فرضا في العالم ان يكون احدهما علة للاخر بواسطة او بغيرها
وذلك انه لا يجوز صدورهما معا في علة واحدة بل احدهما
والاخر اما ان يكون صادرا عن المعلول او عن العلة
المفروضة بشرط المعلول لاستحالة صدورهما عنها باستقلالها
والا لصدر عن الواحد اثنان وهو باطل وعلى التقديرين
يلزم ان يكون احدهما بالنسبة الى الاخر اما علة او جزء علة

علة او شرط علة فيلزم حينئذ من عدم احدهما عدم الاخر
ضرورة اذ يلزم من عدم العلة او جزءها او شرطها عدم المعلول
او بالعكس اذ عدم المعلول دليل على عدم علته او جزءها او
شرطها وايضا يلزمهم بطريق النقض الاجمالي وتقريره ان
نقول ان دليلكم لو صح بجميع مقدماته لكان عندنا ما يبطله
وهو ان الكثرات المفروضة في العقل الاول اما ان يكون
امورا وجودية في الخارج او عدمية فيه فان كان الاول فاما
ان يكون صادرة عن الواجب الواحد حقا او غيره والاول
مناقض لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني يلزم
منه تعدد الواجب وان كان الثاني لم يكن تاثيرها في الموجودات
الخارجية معقولا وهو المطلوب وفي الالزام الاول نظر فان
لهم ان يقولوا انهما صادران عن علة واحدة لكن كل منهما باعتبار
كما في العقل الاول وصدور العقل الثاني والنفس والفلك
كله واحد باعتبار فلا يتم هذا الالزام الا بابطال صلاحية
تلك الاعتبارات لمبدايه التاثير نعم الالزام الثاني متجه

قال اصل قد ثبت ان فعل الباري سبحانه تبعا
للداعيه وكل من كان كذلك كان عالما لان الداعي هو الشعور
بمصلحة الايجاد او الترك اقول لما فرغ من اثبات كونه
تعالى قادرا شرع في اثبات كونه تعالى عالما والمراد من كونه
تعالى عالما هو ظهور الاشياء وانكشافها بحيث لا يعزب
عنه منها شي واستدل المصنف على ذلك بانه تعالى مختار
وكل مختار عالم ينتج انه عالم اما الصغرى فقد تقدمت
واما الكبرى فالمختار هو الذي فعله تبع للداعيه والداعي
هو الشعور بما في الفعل او الترك من المصلحة الباعث
بذلك على الايجاد او الترك ولانه تعالى فعل الافعال المحكمه
المتقنة اي المشتملة على الخواص الغريبه والفوايد الغريبه
وكل من كان كذلك فهو عالم اما الصغرى فظاهرة لمن
نظر في تشريح العالمين الفلكي والعنصري واما الكبرى
فبديهيه قال ويجب ان يكون عالما بكل الممكنات قادرا
على كلها لان تعلق علمه وقدرته تعالى ببعض الاشيا دون بعض



بعض تخصيص من غير مخصص اقول لما ثبت كونه تعالى
عالما وقادرا في الجمله شرع في اثبات عمومهما لكل معلوم ومقدور
وبيانه انه كلما ثبت كونه عالما بشي وقادرا عليه وجب كونه
عالما بكل الاشيا قادرا على كلها لكن المقدم حق فكذا التالي اما
حقية المقدم فقد تقدمت واما الشرطيه فلان المقتضي لكونه
عالما وقادرا هو ذاته باستحالة افتقاره الى امر مغاير لذاته
والا لزم امكانه وذاته متساوية النسبة الى كل شي لتجردها فلو
لم يعلم الكل ويقدر عليه لزم التخصيص بغير مخصص هذا
خلف واعلم ان معلومه تعالى اعم من مقدوره وان كانا
معا غير متناهيين فان معلومه يكون واجبا وممكنا وممتنعا
لتساوي كلها في صحة المعلوميه فهو تعالى يعلمها كلها على ما
هي عليه اي الواجب واجبا والممكن ممكنا والممتنع ممتنعا والكلي
كليا والجزئي جزئيا واما مقدوره فلا يكون الا ممكنا لاستحالة
كون الواجب والممتنع مقدورين اذ اثر القدره في ايجاد المعدوم
واعدام الموجود وذلك غير متصور في الواجب والممتنع و حينئذ

لا وجه لتخصيص المصنف العلم بالممكنات قال نقض وجواب شبهة قالت الفلاسفة الباري تعالى لا يعلم الجزئي
الزماني وإلا لزم كونه محلا للحوادث لأن العلم هو حصول
صورة المعلوم في العالم فلو فرض علمه بالجزئي الزماني
على وجه متغير ثم تغير فإن بقيت الصورة كما كانت كان
جهلا وإلا كانت ذاته محلا للصور المتغيرة بحسب تغير
الجزئيات أقول ذهبت الفلاسفة إلى أنه تعالى لا
يعلم الجزئي الزماني من حيث أنه جزئي زماني متغير بل يعلمه
على وجه كلي كما يعلم أن كسوفا جزئيا يعرض لدى الحمل مثلا
لم ندر ما وقع هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل له إحاطة
بالوقوع أم لا واستدلوا على ذلك بأنه لو علمه على الوجه
الزماني المتغير كما إذا علم وجود زيد الآن في الدار فعند
خروجه منها إن بقي العلم بكونه في الدار كان جهلا لعدم مطابقة
العلم للمعلوم وإن زال ذلك العلم وحصل العلم بخروجه لزم
حصول علم لم يكن حاصلا أولا فيحل في ذاته علوم حادثة

حادثة بحسب تجدد المعلومات وأيضا يلزم التغير في صفاته
الذاتية المستلزم ذلك لتغير الذات المقدسة وكلاهما عليه
تعالى محال والحاصل أنه لو علم الجزئي الزماني على وجه متغير لزم
إما نسبة الجهل إليه تعالى أو كونه محلا للحوادث أو تغير ذاته
واللوازم بأسرها باطلة اتفاقا فكذا الملزوم وذهبت
المسلمون كافة إلى كونه عالما بالجزئيات الزمانية مستدلين
بما تقدم من كونه عالما بكل ما يصح أن يكون معلوما الذي من
جملته هذه الجزئيات وما ذكره الفلاسفة غير صالح لعدم تعلق
العلم بها لما يأتي من جواب شبهتهم قال وهذا الكلام
مناقض قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وأن ذات
الباري تعالى علة لجميع الممكنات وأنه تعالى يعلم ذاته والعجب
أنهم مع دعواهم الذكاء كيف غفلوا عن هذا التناقض فهم بين
أمور ثلاثة إما أن يثبتوا الجزئيات الزمانية علة لا تنتهي في
السلسلة إلى العلة الأولى ولم يجعلوا العلم بالعلة موجبا
للعلم بالمعلول أو اعترفوا بالعجز عن إثبات عالميته تعالى أو

لم يجعلوا العلم هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم او جوزوا
كونه تعالى محلا للحوادث والجواب عن الشبهة انما ذكروه انما
يلزم على تقدير كون علمه تعالى زايدا على ذاته واما اذا كان
عين ذاته ويتغاير بتغير الاعتبارات فلا يلزم تغير علمه
لانا نعلم ضرورة ان من علم متغيرا لم يلزم من تغيره تغير
ذاته اقول لما فرغ من تقرير شبهتهم شرع في الزامهم
التناقض اولا ثم الجواب عن شبهتهم ثانيا اما الاول فنقول
لا شك انهم قدروا مقدمات يلزم من اعتقادها كونه
عالما بالجزئيات واوردوا شبهة يلزم كونه غير عالم بالجزئيات
فيكون عالما بها غير عالم بها وهو التناقض الصريح اما
اما المقدمات فامور الاول ان العلم التام بالعلة يوجب
العلم بالمعلول واستدلوا على ذلك بان العلم التام بالعلة
وهو ان يعلم الماهية بذاتها ولوازمها ومعروضاتها
وما لها من ذاتها وما لها بالقياس الى الغير ولا شك ان ذلك
العلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها وهو ظاهر الثاني ان



ان ذاته تعالى علة لجميع الممكنات التي من جملتها الجزئي الزماني ولو
بواسطة ودليله تقدم الثالث انه تعالى يعلم ذاته ودليله ان
ذاته ودليله مفهوم يصح ان يكون معلوما له وكلما صح ان
يكون معلوما له تعالى وجب كونه معلوما له تعالى لان صفاته
ذاتية كلما صحت وجبت والا لم تكن ذاتية هذا خلف فيلزم
من هذه المقدمات لزوما بينا كونه عالما بالجزئيات وهو
المطلوب وحيث اعتقدوا صحة شبهتهم لزم كونه غير عالم
بها وهو تناقض جامع لشرايطه ولا خلاص لهم حينئذ من هذا
التناقض الا بالتزام احد امور ثلثة الاول ان الجزئيات
الزمانية لا تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب لانها اذا لم
تكن معلولة له يلزم من علمه بذاته العلم بها لكن هذا باطل
لما قرروه واعتقدوه الثاني ان يثبتوا انتهايها في سلسلة
الحاجة اليه لكن لا يقولوا بان العلم التام بالعلة موجب للعلم
بالمعلول لانه وان كانت معلولة له لكن العلم بالعلة لا يوجب
العلم بالمعلول لكنه باطل لما صرحوه قلناه الثالث ان يعترفوا

بالعجز عن اثبات كونه عالما بذاته وبغيره فانه لا يلزم حينئذ
من انتهائها اليه وان العلم بالعلة توجب العلم بالمعلول
كونه عالما بها لانه غير عالم بذاته التي هي العلة لكنه باطل لما
سلموا الرابع ان لا يجعلوا العلم صورة مساوية للمعلوم
فانهم اذا لم يقولوا بذلك لم يلزم حلول الصور في ذاته تعالى
فلم تتم شبهتهم فلم يلزمهم التناقض لكنهم بينوا ذلك واستدلوا
عليه بانا ندرك اشياء لا تحقق لها في الخارج فلو لم تكن منطبعة
في النفس كانت عدما محضا ونفيا صرفا فيستحيل
الاضافة اليها الخامس ان يجوزوا كونه محلا للحوادث
فانه مع تجويز ذلك لا يلزم من علمه تعالى بالجزئيات
المتغيرة محال فيكون عالما بها فيكون موافقا للمقدمات
المتقدمة المستلزمة لكونه عالما بالجزئيات فلا يكون بين
كلامهم تناقض لان التناقض اختلاف القضيتين لا توافق
القضيتين لكن بينوا محالية كونه محلا للحوادث لما يلزم
من حدوثه فلزمهم استحالة علمه بالجزئيات المستلزم



المستلزم للتناقض في كلامهم واما الثاني فاجاب المتكلمون
عنها بوجوه الاول جواب ابي هاشم وهو ان علمه الاول بان
زيدا في الدار لم يزل ولم يتجدد له علم آخر ويلزم بان العلم بان
الشيء سيوجد هو العلم بوجوده اذا وجد الثاني جواب
محمود الخوارزمي ان التغير في الصفة الذاتية لا يجوز اذا كانت
مطلقة اما اذا كانت مشروطة بشرط فجاز التغير بحسب
تغير الشرط فانه تعالى قادر في الازل على خلق العالم فلما
خلقه زالت تلك الصفة المقدرة وان كانت ذاتية وذلك لان
ايجاب الذات لتلك القدرة كان مشروطا بعدم المقدور فلما
وجد زالت لزوال شرطها فكذا هنا كان عالما بكون زيد في
الدار مشروطا بعدم خروجه فلما خرج زال ذلك العلم الثالث
جواب ابي الحسين البصري هو ان علمه الاول له لم يزل لاستحالة
زوال الصفة الذاتية ويتجدد له علم آخر لتجدد شرطه وهو
وجود المعلوم الرابع جواب بعض شيوخنا المتقدمين
وقريب منه جواب المصنف وهو ان ما ذكروه انما يتم

على تقدير كون علمه زايدا على ذاته وهو باطل كما يجي بل علمه
عندنا نفس ذاته المقدسه ويلزمه مطلق الاضافه
الى المعلوم التي لا يتغير واذا تغير المعلوم تغير الاضافه
الخاصة التي بينه وبين الذات ولا يلزم من تغيرها تغير الذات
لعدم كون تلك الاضافه بخصوصيتها ذاتيته اولازمته
وايضا فانا نعلم ضرورة ان من علم متغيرا لم يلزم منه تغيرا
في ذاته قال فايده الحي عند المتكلمين كل موجود لا
يستحيل ان يقدر ويعلم والبارى تعالى ثبت انه قادر عالم
فوجب ان يكون حيا اقول هذه ايضا من صفاته
الثبوتيه فقال الحكما معناه الدراك الفعال واما المتكلمون
فقالت الاشاعره ان حياته تعالى صفه قديمه قايمة
بذاته تقتضي له صحة القدرة والعلم وقال اكثر المعتزله
انها حالة زايده على ذاته تقتضي لها صحة القدره والعلم
احتج الفريقان على الزيادة بانه لولاها لزم التخصيص
من غير مخصص في اثبات القدره والعلم له لاشتراك الذوات



الذوات في الذاتيه وقال ابو الحسين البصرى ومن تابعه
من المحققين معناه انه تعالى لا يستحيل ان يقدر ويعلم
لما تقرر من استحالة كون صفاته تعالى زايدة على ذاته ونفي
الاستحاله لا يستلزم عدمتة مفهومها اذ معناه الامكان
العام الشامل للواجب والممكن فلفظها سلب ومعناه
اثبات اذا عرفت هذا فنفي قول المصنف الحي عند المتكلمين
كل موجود لا يستحيل ان يقدر ويعلم نظرا الى ذلك مذهب
ابي الحسين ومن تابعه لا غير لما تلوناه من النقل عن الاشاعرة
والمعتزله قال فايدة علمه تعالى بان في الايجاد او الترك
مصلحة يسمى ارادة وعلمه بالمدركات يسمى ادراكا وعلمه
بالمسموعات والمبصرات يسمى سميعا وبصيرا فيه باعتبار
علمه تعالى يسمى مريدا ومدركا وسميعا وبصيرا اقول
ذكر في هذه المقدمه صفات اربع ثبوتيه له تعالى الاولى
كونه مريدا ولاشك ان الواحد منا اذا علم او ظن او توهم
في فعل ما من الافعال مصلحة من المصالح يجد من نفسه

ميلا وداعيا الى تحصيل ذلك الفعل وايجاده وايضا تقدر في
العلوم الالهية كون كل حركة اختيارية مسبوقة بالتصور
الجزئي والارادة الجازمة والشوق وحركة العضلات
ولما استحال عليه تعالى الظن والوهم وكان الميل الزائد
والشوق من القوى الحيوانية لم يبق في حقه سوى العلم
فيكون الارادة هي علمه بان في الايجاد او الترك مصلحة هذا
عند المحققين واستدلوا على ثبوت الارادة له بهذا المعنى
بانه تعالى خصص افعاله بوقت دون اخر وبصفة دون
اخرى مع تساوي الاوقات والاحوال بالنسبة اليه
والى القابل فذلك المخصص ليس القدرة الذاتية لتساوي
نسبتها الى الطرفين ولا العلم المطلق لكونه تابعا للوقوع
ولا غير ذلك من الصفات وهو ظاهر فلم يبق الا العلم الخاص
باشتمال ذلك الفعل على المصلحة وهو المطلوب واثبت
الاشاعرة له تعالى صفات قديمة مغايرة للعلم قايمة
بذاته تعالى وبطلانه استحالة قديم سواه واستحالة زيادة



زيادة صفة له على ذاته وقالت المعتزلة انه مريد بارادة محدثة
لا في محل وبطلان ذلك باستحالة عرض لا في محل ضرورة
وباستلزام التسلسل لان كل حادث يستدعي سبقية الارادة
فاعله المختار الثانية كونه مدركا لقوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار تمدح بكونه مدركا فيجب اثباته الثالثة
كونه سميعا الرابعة كونه بصيرا لقوله تعالى وكان الله سميعا
بصيرا اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان المراد بالادراك
في اصطلاح العلماء هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية
بواسطة الحواس وانواعه خمسة السمع والبصر والشم والذوق
واللمس والمراد بالسمع هو ادراك الاصوات والحروف
بالقوة المودعة في الصماخ الذي هو العصب المفروش داخل
الاذن والمراد بالابصار هو ادراك الالوان والاضواء بالذات
وغيرها بواسطتها بالقوة المودعة في العين بالانطباع
او بخروج الشعاع والمراد بالشم هو ادراك الروائح بالقوة
المودعة في الحلمتين النابتتين في مقدم الدماغ والمراد

بالذوق هو ادراك الطعوم بالقوة المودعة في سطح اللسان
بتوسط الرطوبة اللعابية والمراد باللمس هو ادراك الكيفيات
الاربع وتوابعها بقوة منبثة في البدن كله فقد ظهر
توقف هذه الادراكات على الحواس وحيث ورد النقل
الشريف بوصفه بالادراك استحال حمله على هذه المعاني
لاستحالة الحواس عليه تعالى فوجب حمله على غير ذلك
لما تقرر مع معارضة العقل النقل يجب تاويل النقل
بما يطابق العقل فحملنا ذلك على العلم مجازا تسمية المسبب
الذي هو العلم باسم سببه الذي هو الادراك لان الحواس
مبادي اقتناص العلوم الكلية ممن فقد حسا فقد علما
فلذلك فسرنا كونه تعالى مدركا بانه عالم بالمدركات
وكونه سميعا بانه عالم بالمسموعات وكونه بصيرا بانه عالم
بالمبصرات ودليل ذلك كله كونه عالما بكل معلوم الذي
هذه المدركات من جملتها فيكون عالما بها وهو المطلوب
قال اصل كلما في الجهة محدث والواجب ليس بمحدث فلا



فلا يكون في جهة واذا لم يكن في جهة لم يمكن ادراكه بالة جسمانية
لانه لا يدرك بها الا ما كان في جهة قابلا للاشارة الحسية ونعلم
من ذلك انه لا يرى بحاسة البصر لان الرؤية بها لا تعقل الا مع
المقابلة وهي لا تقع الا في شيئين حاصلين في الجهة وكلما و
رد مما ظاهره الرؤية اريد به الكشف التام اقول
يشير في هذا الاصل الى ثلاث صفات سلبية كل واحدة
منها مترتبة على ما سبقها والسابق منها علة ودليل
على اللاحق الاول كونه ليس في جهة والمراد بالجهة هو
مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة والدليل على هذه الدعوى
قياس من الشكل الثاني تقريره الواجب ليس بمحدث
وكل ما في الجهة محدث ينتج ان الواجب ليس في جهة اما
اما الصغرى فلما تقدم واما الكبرى فلان ما في الجهة
اما منتقل فيكون متحركا او غير منتقل فيكون ساكنا و
الحركة والسكون حادثان لاستدعائهما المسبوقية
بالغير لان الحركة هي الحصول في المكان الثاني فهو مسبوق

بالمكان الاول والسكون هو الحصول الثاني فهو مسبوق
بالحصول الاول فكلما في الجهة مسبوق بالغير وكل مسبوق
بالغير محدث فكلما في الجهة محدث الثاني انه لا يدرك
بآلة جسمانية لانه لا يدرك بالآلة الجسمانية الا ما كان ملاقيا
او مقابلا لها او في حكمه ولما كانت الآلة الجسمانية في الجهة
وجب ان تكون مقابلها كذلك فنصدق قياس هكذا
كل مدرك بآلة جسمانية فهو في جهة ولا شيء من الواجب في
جهة فلا شيء من المدرك بآلة جسمانية بواجب وينعكس
بالمستوى الى قولنا لا شيء من الواجب بمدرك بآلة جسمانية
والمقدمتان سبق تقريرهما فتصدق النتيجة وهو المطلوب
الثالث انه لا يدرك بالبصر وهذه المسألة مما وقع
فيها التشاجر بين المتكلمين فقالت المجسمة انه يدرك
بالبصر لكونه مجردا عندهم وقالت الاشاعرة انه يدرك
بالبصر مع كونه مجردا عندهم فقد خالفوا جميع العقلاء وقد
اشار المصنف الى دليل اصحابنا المعتزلة عما نقرره ان

ان كل مدرك بالبصر فهو في جهة ولا شيء من الواجب في جهة
فلا شيء من الواجب بمدرك بالبصر والمقدمتان سبق
بيانهما فقوله وكلما ورد مما ظاهره الرؤية الى آخره
اشارة الى ما استدل به الاشاعرة من النقل وهو
نوعان قرآني وحديثي اما الاول فآيات الاول
قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلم رب ارني انظر
اليك ولو كانت ممتنعة لما سألها موسى عليه السلم اذ هو
عالم بصفات الله تعالى الثاني قوله تعالى وجوه يومئذ
ناظرة الى ربها ناضرة والنظر المقرون بالى يفيد الرؤية
الثالث قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني
علق الرؤية على استقرار الجبل الممكن فيكون ممكنة واما
الثاني فما رووه من قوله عليه السلم انكم سترون
ربكم يوم القيمة كما يرى القمر ليلة البدر والجواب
عن الاول اما الاولى فان السؤال كان لقومه بدليل
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة

او لتعاضد الادله ولذلك اجيب بلن ا لنا فيه للابد واما
الثانيه فان الى هنا اسم واحد الالاى ناظرة نعم ربها
او فى الكلام اضمار تقديره الى ثواب ربها ومنع كون
النظر المقرون بالى بمعنى الرويه وسند قولهم نظرت
الى الهلال فلم اراه واما الثالثه فان الرويه معلقه
على استقرار الجبل حال حركته التى هى حالة التجلى واستقراره
حال الحركه محال والمعلق عليه محال ايضا وعن الثانى
منع صحة الحديث اولاً وبكونه خبر واحد على تقدير
صحته فلا يفيد علما ثانيا وبامكان حمله على الكشف
التام اعنى معرفته معرفة ضرورية ثالثا واعلم ان
الكشف التام يمكن ان يكون جوابا عن كل واحد من
الايات المتقدمه لامكان استعمال الرويه والنظر فى
العلم مجازا تسمية للمسبب باسم السبب القايم الدليل هـ
العقلى على امتناع رويته تعالى فلذلك اطلق المصنف
مكتفيا عن تفصيل الاجوبه فى قوله اريد به الكشف



التام قال هدايه الباری تعالى قادر على كل مقدور
فيكون قادرا على ايجاد حروف واصوات منضومه فى جسم
جامد وهو كلامه تعالى وهو باعتبار خلقه اياه متكلما
ويعلم من تركيبه الحروف والاصوات كونه غير قديم لانه
عرض لا يبقا فكيف يكون قديما فان قيل المراد من الكلام
حقيقة تصدر عنها هذه الحروف والاصوات وهى قديمه
لانها صفة الله تعالى قلنا انا بينا ان مصدرها ليس
الا ذاته وانه لا قديم سواه فان ساعدونا فى المعنى فلا
منازعة فى اللفظ قوله هذه المسله اعنى كونه تعالى
متكلما لم تذكرها الحكما وتفرد المسلمون فى البحث عنها وهى
اول مسلة بحث المتكلمون فى صدر الاسلام عن تفاصيلها
وبذلك سمى هذا الفن علم الكلام فقال المعتزله المراد بالكلام
هو الحروف والاصوات المنتظمه الداله على المعانى والمراد
بالمتكلم من اوجد هذه الحروف والاصوات وان تلك الحروف
والاصوات حادثه واستدلوا على الاول بان ذلك هو

المتبادر الى الذهن من اطلاق لفظ الكلام ولهذا لا يقال عن
الاخرس انه متكلم وعلى الثاني بان المتكلم اسم فاعل بانه عرض
مفتقر الى موضوع وهو غير باق ضرورة وايضا هو مركب
من الحروف التي يتقدم السابق منها بوجود اللاحق وهذه
كلها دلايل الحدوث فلا يكون قديما وقالوا المراد بكونه
تعالى متكلما هو انه يوجد حروفا واصواتا في جسم جامد
معبر عنها عن مراده لان هذا امر ممكن والله تعالى
قادر على كل الممكنات كما تقدم وقالت الاشاعرة ان
الكلام وان اطلق على ما ذكرتم لكنه يطلق ايضا على معنى
قايم بالنفس ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار
ولا غير ذلك من اساليب الكلام بل هذه الامور عبارات
عنه كما قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا والله تعالى متكلم
بمعنى انه قايم بذاته ذلك المعنى قالوا وهو قديم لانه صفة
الله تعالى وكل صفاته قديمة قوله فان قيل الى اخره



اخره اشارة الى كلام الاشاعرة هنا وتقريره انا لا ننكر كون
الحروف والاصوات كلاما ولا انها حادثة بل نقول ان له
تعالى صفة قديمة قايمة بذاته تصدر عنها هذه الحروف
والاصوات وتلك الصفة يعبر عنها بالكلام قال المصنف انا
بينا ان هذه الحروف صادرة عنه بقدرة واختيار وعلم
ولا يتصور امر اخر تصدر عنه هذه الحروف والاصوات
وصفاته عندنا نفس ذاته فيكون هذه الحروف والاصوات
صادرة عنه فان وصفتم الذات باعتبار صدور الكلام
عنها بان لها صفة هي الكلام فنحن نقول ان الذات
باعتبار صدور الحروف والاصوات لها صفة هي القدرة
فيكون منازعة في التسمية ثم نقيم الدلالة على استحالة
زيادة صفاته على ذاته وعلى بطلان قديم غيره قال
لطيفه قد ثبت انه تعالى ذات واحدة مقدسة وانه لا
مجال للتعدد والكثرة في رداء كبريائه فالاسم الذي يطلق عليه
من غير اعتبار غيره ليس الا لفظة الله وما عداه اما

ان
يطلق عليه باعتبار اضافته الى الغير كالقادر والعالم والخالق
والبارى والكريم او باعتبار سلب الغير عنه كالواحد و
الفرد والغنى والقديم او باعتبار الاضافة والسلب
معا كالحي والعزيز والواسع والرحيم وكل اسم يليق بجلاله
ويناسب كماله مما لم يرد به اذن شرعي جاز اطلاقه
عليه الا انه ليس من جهة الادب لجواز ان لا يناسبه
من جهة اخرى كيف ولولا غاية عنايته ونهاية رافته
في الهام الانبيا والمقربين اسمايه لما جسر احد من الخلق
ان يطلق واحدا من اسمايه عليه سبحانه اقول
هذه اللطيفة تشتمل على ذكر اسمايه وضبط اقسامها
وتحقيق ذلك يتم بفوايد الاول الاسم هو اللفظ الدال
على المعنى بالاستقلال المجرد عن الزمان فقد يكون
نفس المسمى كلفظ الاسم فانه لما كان اشارة الى اللفظ
الدال على المسمى ومن جملة المسميات لفظ الاسم فقد دل
عليه وقد يكون مغايرا كلفظة الجدار الدال على معناه

الدال

معناه المغاير له الثاني الاسم اذا اطلق على الشي فاما ان يكون
المسمى به ذات الشي او ما يكون داخلا فيها او ما يكون خارجا
عنها والدال على الخارج اما ان يدل على الصفة او على الموصوف
بتلك الصفة او على ذلك الشي مع كونه موصوفا بتلك الصفة
والدال على الصفة والدال على الصفة اما ان يدل على صفة
حقيقية فقط او اضافية فقط او سلبية فقط او ما يتركب
من هذه الاقسام الثالث اختلف في انه تعالى هل
لذاته اسم ام لا قال الاوايل لا يجوز ذلك لان الواضع ان كان
هو الله تعالى وقصد تعريف نفسه فهو محال لانه عالم بذاته
قبل التعريف او تعريف غيره ذاته فهو ايضا محال لان ذاته
غير معلومة لاحد كما يجي وان كان الواضع غيره فباطل ايضا
لانه لا بد ان يكون عارفا به وقد بينا استحالته واتفقوا كل
على انه لا يجوز ان يكون علم فيه لو له اسم دال على جز معناه
لاستحالة التركيب عليه فلا جز له واما الاسما الداله على الصفات
والاضافات والسلوب فقد منعها قوم بنا على انه لا يجوز

وصفه تعالى بما يوصف به غيره وهم الملاحدة وجهم بن
صفوان قالوا لا يشاركه غيره فيفتقر الى مميز ويصح التركيب
وهو خطأ فان التركيب انما يتم على تقدير المشاركة والمباينة
بالذاتيات ويبطل قولهم ايضا الاجماع والقرآن العزيز
فانه تعالى سمى نفسه فيه بكونه قادرا عالما وغير ذلك
هذا مع انا نحن لا نثبت له صفات حقيقية يثبت لغيره
مثلها حتى يوجب ذلك الاشتراك بل ننفي عنه ساير
الصفات كلها كما يجي بيانه وانما اسماؤه بفرض اعتبارات
او سلوب او هما معا كما يجي في الرابع لما ثبت انه تعالى ذات
واحدة وانه لا مجال للكثرة والتعدد في ردا
كبريائه استحال ان يكون له تعالى اسم يدل على معنى
خارجي قديم او حادث خلافا للاشاعرة المثبتين
له صفات حادثة بل اسمائه اما ان تدل على الذات
فقط من غير اعتبار امر او مع اعتبار امر وذلك الامر
اما اضافة ذهنية فقط او سلب فقط او اضافة و



وسلب فالاقسام حينئذ اربعة الاول ما يدل على الذات
فقط من غير اعتبار وهو لفظة الله تعالى فانه اسم
للذات الموصوفة بجميع الكمالات الربانية المنفردة
بالوجود الحقيقي فان كل موجود سواه غير مستحق
للوجود لذاته بل انما استفاده من الغير ويقرب
من هذا الاسم لفظة الحق اذا اريد به الذات من حيث
هي واجبة الوجود فان الحق يريد به دايم الثبوت والواجب
ثابت دايم غير قابل للعدم والفنا فهو حق بل احق من كل
حق الثاني ما يدل على الذات مع اضافة كالقادر فانه
بالاضافة الى مقدور تعلقت به القدرة بالتاثير والعليم
فانه ايضا اسم للذات باعتبار انكشاف الاشيا لها والخالق
فانه اسم للذات باعتبار تقدير الاشيا والبارى فانه
اسم للذات باعتبار اختراعها وايجادها والمصور باعتبار
انه مرتب صور المخترعات احسن ترتيب والكريم فانه
اسم للذات باعتبار اعطا المسولات والعفو عن السيئات

والعلي هو الذات التي هي فوق ساير الذوات والعظيم فانه
اسم للذات باعتبار تجاوزها حد الادراكات الحسية
والعقلية والاول وهو السابق على الموجودات والاخر
وهو الذي تصير اليه الموجودات والظاهر وهو اسم
للذات باعتبار دلالة العقل على وجودها دلالة بينة
والباطن بانه اسم لها بالاضافة الى عدم ادراك الحس
والوهم الى غير ذلك من الاسما الثالث ما يدل على
الذات باعتبار سلب الغير عنه كالواحد باعتبار سلب
النظير والشريك والفرد باعتبار سلب القسمة و
البعضية والغني باعتبار سلب الحاجة والقديم باعتبار
سلب العدم والسلام باعتبار سلب العيوب والنقايص
والقدوس باعتبار سلب ما يخطر بالبال عنه الى غير
ذلك الرابع باعتبار الاضافة والسلب معا كالحي فانه
الدراك الفعال الذي لا تلحقه الافات والواسع باعتبار
سعة علمه وعدم فوات شي منه والعزيز وهو الذي لا

لا نظير له وهو مما يصعب ادراكه والوصول اليه والرحيم وهو
اسم للذات باعتبار شمول رحمته لمخلوقاته او للمومنين وعدم
خروج احدهم من رحمته وعنايته وارادته لهم الخيرات الخامس
الاسما بالنسبة الى ذاته المقدسة على اقسام ثلاثة الاول
ما يمنع اطلاقه عليه وذلك كل اسم يدل على معنى يحيل العقل نسبته
الى ذاته الشريفة كالاسما الدالة على الامور الجسمانية او ما
هو مشتمل على النقايص والحاجة الثاني ما يجوز عقلا اطلاقه
عليه وورد في الكتاب العزيز والسنة الشريفة تسميته به
فذلك لا حرج في تسميته به بل يجب امتثال الامر الشرعي في كيفية
الاطلاق عليه بحسب الاحوال والاوقات والتعبدات
اما وجوبا او ندبا الثالث ما يجوز اطلاقه عليه لكن لم
يرد ذلك في الكتاب ولا السنة الشريفة كالجوهر فان احد
معانيه كون الشي قايما بذاته غير مفتقر الى غيره وهذا المعنى
ثابت له تعالى فان المصنف يجوز تسميته تعالى به اذ لا مانع
في العقل من ذلك لكنه ليس من الادب لانه وان جاز عقلا

اطلاقه ولم يمنع منه مانع لكنه يجوز ان لا يناسبه من جهة
اخرى لا نعلمها اذ العقل لم يطلع على كافة ما يمكن
ان يكون معلوما فان كثيرا من الاشيا لا نعلمها لا اجمالا
ولا تفصيلا واذا جاز عدم المناسبه ولا ضرورة داعيه
الى التسميه فيجب الامتناع من جميع ما لم يرد به نص شرعي
من الاسما وهو المطلوب وهذا هو معنى قول العلما ان
اسمايه تعالى توقيفيه اى موقوفه على النص والاذن
في اطلاقها قال ختم وارشاد هذا القدر في
معرفة الله تعالى وصفاته التي هي اعظم اصل من اصول
الدين بل هي اصل الدين كاف اذ لا يعرف بالعقل اكثر
منه ولا يتيسر في علم الكلام التجاوز عنه اذ معرفة حقيقه
ذاته المقدسه غير مقدورة للانام وكمال الوهيته اعلى
من ان تناله ايدي الظنون والاوهام وربوبيته اعظم
من ان تتلوث بالخواطر والافهام والذي نعرفه ليس
الا انه موجود اذ لو اضفناه الى بعض ما عداه او سلبنا عنه



عنه ما نافاه خشينا ان يوجد له بسببه وصف ثبوتي او سلبي
او يحصل له به نعت ذاتي معنوي تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا اقول لما فرغ من باب التوحيد شرع في ختمه
باحسن ارشاد للطالب في الطف عبارة واوجز اشارة
وبيان ذلك في فوايد الاول ان هذا القدر المذكور
في المباحث المتقدمه من ذكر صفاته السلبيه والثبوتيه
كاف في القيام بالواجب من المعرفه فانه لما دل دليل وجوبها
من كونه منعما فيجب شكره المستلزم ذلك لوجوب معرفته
ليقوم المكلف بشكره على قدر الممكن مما يليق بكماله لم يستلزم
ذلك اكثر من معرفته بما تقدم فان التصديق لا يشترط
في تحققه معرفة المحكوم عليه وبه بحسب الحقيقه بل
بوجه ما خصوصا مع امتناع ذلك كما يجي بيانه فانا نحكم على
شبح نراه من بعيد بانه شاغل للحيز مع جهلنا بحقيقته
فلا جرم لم يتيسر في علم الكلام التجاوز الى اكثر من ذلك
وعلم الكلام عرفه بعضهم بانه علم يبحث فيه عن ذات الله

تعالى واحوال الممكنات من حيث المبدا والمعاد على قانون
الاسلام واحترز بتقييد على قانون الاسلام عن الفلسفه
الالهيه فانها يبحث فيها عن ذات الله تعالى واحوال
الممكنات لا على قانون الاسلام بل على قواعد الحكما وقيل
هو علم يبحث فيه عن الاعراض الذاتية للموجود من
حيث هو هو على قاعدة الاسلام فموضوعه على الاول
ذات الله وذات الممكنات وعلى الثاني الموجود من حيث
هو هو الثاني ان معرفة الله تعالى اعظم اصل من اصول
الدين واصول الدين عندنا هي التوحيد والعدل والنبوة
والامامه فهي اربعه حينئذ فيدخل في مباحث التوحيد
الذات والصفات وفي مباحث العدل وجوب التكليف
واللطف والثواب والعقاب والمعاد وغيرها وفي بحث النبوة
وجوب اعتقاد اصول الشريعة واحوال القيمه وكيفياتها
وغير ذلك وفي الامامه وجوب حفظ التكليف والشريعة
في كل زمان وان شئت قلت معرفة الله هي اصل الدين



الدين الحقيقي لان ما عداه كلها من لوازمها وتوابعها
فيكون هي اصل الدين وبذلك صار علم الكلام اشرف العلوم
لان كل ما كان موضوعه اشرف فهو اشرف الا ترى ان علم
الجواهر هو اشرف من علم الدباغة وصنعة النقال وذلك
ظاهر ج ان معرفة الله حقيقة ذاته المقدسة على ما هي
عليه غير مقدور للانام وذلك لان العلم اما ضروري او
كسبي وكلاهما هنا منفي اما ضروري فظاهر خصوصا وقد
وقع فيه النزاع والتشاجر ومع ذلك

رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون ان حقيقته
عن ممكنة المعلومية لان تجردها وبساطتها يمنعان من امكان
تحديدها والرابع المعلوم لنا في هذا المقام من معرفة الذات
ليس الا انها موجودة ومن الصفات ليس الا السلوب
ككونه ليس بجسم ولا عرض والاضافات ككونه قادرا وعالما و
الاضافات والسلوب ككونه موجدا للعالم لا سواه ومع ذلك
فنحن نخشى ان نثبت له بذلك صفة حقيقة تزيد على ذاته فان
تلك منافي لكماله والا لكان مفتقرا الى تلك الصفة بل كمال الاخلاص
له نفي الصفات عنه فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن
قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه تعالى الله عن ذلك
قال ــــــــ ومن اراد الارتقاء عن هذا المقام ينبغي
ان يمحو ان وراء شيء هو اعلى من هذا المرام فلا تقصر همته على ما ادركه
ولا يشغل عقله الذي ملكه بجزوة الكثرة التي هي امارة العدم
ولا يقف عند زخارفها التي هي منزلة القدم بل يقطع عن نفسه
العلائق البدنية ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية ويضعف

حواسه وقواه التي بها يدرك الامور الفانية ويحبس بالرياضة
نفسه الامارة التي تشتهي الى التخيلات الواهية ويوجه همته
بكليتها الى عالم القدس وتقصر امنيته على نيل محل الروح والانس
اقول لما ذكر معرفة الله تعالى والطريق اليها على قاعدة
اهل البحث والنظر الذين يبنون علومهم على استخراج النتايج
من المقدمات مع مراعات شرايط الانتاج بطريق البرهان
كما هو مذكور في علم الميزان اراد ان يشير الى الاولياء الذين يبني
علومهم على الفيض الالهي والكشف الرباني لكن بعد مجاهدات
نفسانية وازالة عوائق بدنية ونفسانية وتوجه نحو طلب الكمال
الذي يسمى عندهم بالسلوك ولا شك ان التوجه الى شي حركة تفتقر
المتحرك فيها الى معرفة مبدايها وشرايطها وازالة العوايق عنها
وما يلحقه في اثنايها وما يحصل له بعدها حتى يصل الى الغاية
المطلوبة بها واشار المصنف رحمه الله الى شي يسير من ذلك
اشارة تحتاج الى بسط فلنبسط ذلك مختصرا مما استفدناه
من كلامه وذلك ينتظم بفوايد الاولى مبدا الحركة وشرايطها



وشرايطها وهو امور الاول الايمان وهو لغة التصديق و
شرعا التصديق بكل ما علم ضرورة مجي الرسول به وذلك يستلزم
لمعرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والقرآن والاحكام وبهذا
الاعتبار لا يقبل الزيادة والنقصان وقد يطلق على وجه الكمالية
باضافة الاعمال الصالحة فيقبل حينئذ الزيادة والنقصان وادنى
مراتب الايمان هو اللساني قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا وبعده القلبي على وجه التقليد الجازم لكن يمكن
زواله وبعده الايمان بالغيب المنبعث عن بصيرة في القلب
تقتضي بيانه واعلى مراتب الايمان اليقيني الاتي ذكره الثاني
الثبات وهو حالة جزم بوجود كمال يقارن الايمان وبدونهما
لم تحصل طمانينة النفس التي هي شرط طلب الكمال فان المتزلزل
في اعتقاد كمال لا يكون طالبا له واذا لم يتحقق الطلب لم يتحقق
العزم ولم يمكن السلوك فان صاحب العزم بدون الثبات
كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران بل لا يكون له عزم
فانه ما لم يتوجه الى جهة واحدة بقلبه لم تقع الحركة ولو تحرك

كانت حركته اضطرابية لا فائدة فيها وعلة الثبات بصيرة الباطن
بتحقق المعتقد ووجدان لذة الاصابة وصبر وزنها ملكة
باطنة لا تقبل الزوال الثالث النية وهي القصد وذلك واسطة
بين العلم والعمل لانه ان لم تقع بعلم علما ثابتا نفع امره لم يقصد
فعله واذا لم يقصد فعله لم يقع فتكون مقصد مبدا للسير و
السلوك فان كان المقصد حصول الكمال من الكامل المطلق
ينبغي اشتمال النية على طلب القربة الى الحق تعالى اذ هو الكامل
المطلق واذا كان كذلك كان وحدها خيرا من العمل وحده
كما في الحديث نية المومن خير من عمله فانها بمنزلة الروح و العمل
بمنزلة الجسد وانما الاعمال بالنيات كما ان حياة الجسد بالروح
الرابع الصدق وهو مطابقة القول لما في نفس الامر
والمراد هنا الصدق في القول والفعل والنية والعزم وتمام
الاحوال العارضة والصديق هو صار صدقه في هذه الامور
ملكة له ولا يقع خلافه البتة لا في العين ولا في الاثر الخامس
الانابة وهي الرجوع الى الله والاقبال عليه ولا يتم ذلك الا بثلاثة



بثلاثة امور باطني وهو دوام التوجه اليه بافكاره وعزايمه وقولي
وهو دوام ذكره وذكر انعمه وذكر مفتقر الى حضرته وعملي وهو المواضبة
على الاعمال الصالحة والاحسان الى خلق الله تعالى ودفع اسباب
الضرر عنهم وبالجملة التزامه باحكام الشرع تقربا الى الله السادس
الاخلاص وهو ان جميع ما يفعله السالك ويقوله يكون تقربا
الى الله وحده لا يشوبه شيء من الاغراض الدنيوية والاخروية
الا لله الدين الخالص ومتى مزج معه غرض دنيوي او اخروي
ولو ثوابا او نجاة من العذاب فذلك هو الشرك الخفي ولا شيء
افسد للطالب من الشرك الخفي فانه مانع من السلوك فاذا
زال سهل السلوك من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت
ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه الثاني ازالة العوائق و
قطع الموانع وذلك بامور الاول التوبة وهي الرجوع عن
المعصية التي هي ترك الواجب وفعل الحرام سواء كانت قولية
او عملية او قلبية او فكرية او خيالية والضابط ما كان صادرا عن
قدرة العبد واما ترك المندوبات وفعل المكروه فذلك مرتبة

اخرى هي بالمعصوم انسب فان علو مقامهم يقتضي ذلك
واما السالك فتوبته عن الالتفات الى غير الحق الذي هو
مقصده فانه معصية عندهم لمنعه عن المقصد فالتوبة
حينئذ ثلاثة عام للعبيد كلهم وهو الاول وخاص بالمعصوم من
وهو الثاني واخص من الخاص وهو الثالث واما توبة نبينا
صلى الله عليه واله فمن الثالث ولذلك قال انه ليغان على
قلبي واني لاستغفر الله في اليوم سبعين مرة ومن هذا
المقسم قيل حسنات الابرار سيئات المقربين الثاني الزهد
واليه اشار المصنف بقوله ولا يشغله عقله الذي ملكه
الى اخره والزهد هو الذي لا يرغب في مطلوب يفارقه
عند موته وهي الحظوظ الدنيوية كالماكل والمشرب والملبس
والمنكح والجاه والمال والذكر الحسن والقرب من الملوك
وغير ذلك من المستلذات التي هي من ملزومات العدم ويكون
ذلك منه لا للعجز والجهل وغرض من الاغراض وذلك هو الزهد في
المشهور وهو الذي يترك متاع الدنيا لمتاع الاخرة يستاجله



يستاجله وفي الحقيقة هو الذي لا يكون زهده المذكور للنجاة
من النار والفوز بالجنة بل يكون ذلك ملكة له تكبرا على ما
دون الحق وتقربا الى رضاه وتصير تلك الملكة صفة لنفسه
يزجرها عن مشتهياتها ويروضها بالامور الشاقة حتى
تصير راسخة فيها كما قال مولانا علي بن ابي طالب عليه
السلم وايم الله يمينا استثني فيها بمشية الله لاروضن نفسي
رياضة تهش معها الى القرص اذا قدرت عليه مطعوما و
تقنع بالملح مادوما الى قوله عليه السلم ما لعلي ونعيم يفنى و
لذة لا تبقى الثالث الفقر وليس المراد عدم المال بل عدم
الرغبة في المقتنيات الدنيوية لا للعجز عنها ولا للغفلة والبلاهة
بل تكبرا وتنزها عنها وبالجملة هو شعبة من الزهد المتقدم و
غيره بعيد ان يكون قوله عليه السلم الفقر فخري وبه افتخر
اشارة الى هذا المعنى الرابع الرياضة والمراد بها منع
النفس عن المطلوب من الحركات المضطربة وجعلها
بحيث تصير طاعتها لمولاها ملكة لها ويراد بها هنا منع

النفس الحيوانية عن مطاوعة الشهوة والغضب وما يتعلق
بها ومنع النفس الناطقة عن متابعة الحيوانية من رذايل
الاخلاق والاعمال كالحرص على جمع المال واقتناء الجاه وتوابعهما
من الحيلة والمكر والرفعة والخديعة والتغلبة والغضب و
الحقد والحسد والفجور والانهماك في الشرور وغيرها وجعل
طاعة النفس للعقل العملي ملكة لها على وجه يوصلها الى كمالها
الممكن ثم اعلم ان النفس اذا تابعت القوة الشهوية
سميت بهيمة واذا تابعت القوة الغضبية سميت سبعية
وان جعلت رذايل الاخلاق ملكة لها سميت شيطانية وسمى
الله تعالى هذه الجملة في التنزيل نفسا امارة اي امارة بالسوء
وان كانت رذايلها ثابتة وان لم تكن ثابتة بل يكون مايلة
الى الشر تارة والى الخير اخرى وتندم على الشر وتلوم عليه
سماها لوامة وان كانت منقادة للعقل العملي سماها مطمئنة
والمعين على هذه المتابعات هو قطع العلايق البدنية كما
قال بعضهم اذا شئت ان تحيى فمت عن علايق من الحس جسما عن مدركاتها

و



وقال بعض النفس مرآة عقلها فتلك حياة النفس بعد مماتها
وازالة الموانع الدنيوية عن خاطره والمعين على ذلك ايضا
هو اضعاف قواه الشهوانية والغضبية باضعاف حواسه بتقليل
الاغذية والتنوق فيها فان لذلك اثرا عظيما في حصول الكمال
والتاهل لخدمة حضرة ذي الجلال كما قال فيثاغورس عودوا انفسكم
الشيء اللطيف فانه اقل لاحتياجكم واشبه بكم بالمبدا الاول
فانه غير محتاج ثم الغرض من الرياضة امور ثلاثة اولها
ازالة الموانع عن الوصول الى الحق وهي الشواغل الظاهرة والباطنة
وثانيها جعل النفس الحيوانية مطاوعة للعقل العملي
الباعث على طلب الكمال وثالثها جعل النفس مستعدة
لقبول فيض الحق لتتصل الى كمالها الممكن الخامس المحاسبة وهي
ان ينسب السالك طاعاته الى معاصيه ليعلم ايها اكثر فان
فضلت طاعاته ينسب قدرها لفاضل انعم الله عليه التي هي
وجوده والحكم المودعة في خلقته والفوايد التي ظهرها في قواه
ودقايق الصنع التي اوجدها في نفسه التي هي تدرك العلوم هـ

المعقولات واذا نسب فضل طاعاته الى هذه النعم التي لا تحصى
كما قال سبحانه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ووازنها
وقف على تقصيره وتحققه فان ساوت طاعاته معاصيه تحقق
انه ما قام بشيء من وظايف العبوديه وكان تقصيره اظهر
له وان فضلت معاصيه فويل له ثم ويل فاذا علم السالك ذلك
مع نفسه لم يصدر عنه غير الطاعه وعد نفسه مقصرًا دايمًا
واذا لم يفعل ذلك وقع في العذاب الابدي والخسران السرمدي
ونتيجة المحاسبة المذكورة المراقبه وهي ان يحفظ ظاهره وباطنه
لئلا يصدر عنه شيء يبطل حسناته الذي عملها وذلك ان يلاحظ
احوال نفسه دايما لئلا يقدم على معصية تشغله عن سلوك
طريق الحق السادس التقوى وهي اجتناب المعاصي حذرا
من سخط الله والبعد عنه كما يجتنب طالب الصحة كل ما يضره
ويزيد به مرضه ليتمكن من العلاج كذلك السالك يجتنب
كل مناف للكمال وكل مانع من الوصول اليه لئلا يشغله عن
سلوك طريق الحق وفي الحقيقة تركب التقوى من ثلاثة احدها



احدها الخوف وثانيها التحاشي عن المعاصي وثالثها طلب القرب
من الرب تعالى قال ويوجه همته بكليتها الى عالم القدس
ويقصر امنيته على نيل محل الروح والانس ويسال بالخضوع و
الابتهال من حضرة ذي الجود والافضال ان يفتح على قلبه باب
خزانة رحمته وينوره بنور الهداية الذي وعده بعد مجاهدته
ليشاهد الاسرار الملكوتيه والاثار الجبروتيه ويكشف عن باطنه
الحقايق الغيبيه والدقايق الفيضيه اقول هذه
اشارة الى ما يلحق السالك في اثنا حركته وبعدها ونحن نورد
ذلك متضمن للفوايد التي وعدنا بها فنقول الثانيه
فيما يلحق السالك في سلوكه وهي امور الاول الخلوة وهي عزلة
السالك عن جميع الموانع المتقدمه فيختار موضعا لم يكن فيه
مشغلا من المحسوسات الظاهره والباطنه ويجعل القوى
الحيوانيه مرتاضة لئلا تحدث النفس الى ملايماتها ويعرض
بالكليه عن الافكار المجاذبه التي ترجع غايتها الى مصالح المعاش
والمعاد ومصالح المعاش هي الامور الفانيه والمعاد هي امور ترجع

غايتها الى الذات الباقيه اما السالك فيجب عليه بعد ازالة
الموانع الظاهرة والباطنه اخلا باطنه عن الاشتغال بما سوى
الحق وان يقبل بهمته وجوامع نيته الى الحق مترصد للسوانح الغيبيه
مترقبا للواردات الحقيقيه ليحصل له مضمون ما وعد
بعد مجاهدته والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وسمى ذلك
تفكرًا الثاني التفكر المشار اليه وهو سير باطن الانسان
من المبادى الى المقاصد وكذا عرف معنى التفكر في اصطلاح العلما
وهي الحركه من المطالب الى المبادى ثم الرجوع من المبادى الى
المطالب ولا يمكن لاحد ان يصل من مرتبة النقصان الى
الكمال الا بالسير ولذلك كان التفكر اول الواجبات وجا
الحث عليه في التنزيل والحديث ومبادى السير الذى منها
ابتدا الحركه هي الافاق والانفس والسير هو الاستدلال
من اياتهما وهي الحكمة المودعه في كل ذرة من ذرات هذين
الكونين الدال على عظمة المبدع وكماله ويظهر مفصلا لمن
نظر في تشريح العالم الافاقى والانفسى والفلكى والعنصرى قال



فوات مرغوب يتعذر تلافيه

قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق ثم ليستشهد من حضرة جلاله على كل ما سواه من مبدعاته
كما قال اولم [illegible] يكف بربك انه على كل شى شهيد الثالث
الخوف والحزن قال العلما الحزن على ما فات والخوف على ما لم يات
فالحزن تالم الباطن بسبب وقوع مكروه وتعذر دفعه او فوات
فرصة او امر مرغوب فيه يتعذر تلافيه والخوف تالم بسبب
وقوع مكروه يمكن حصول اسبابه او وقوعه فلا يخلوان من
فايدة في باب السلوك فان الحزن اذا كان سببه ارتكاب
المعاصي وفوات مدة عاطلة عن العبادة او عن ترك السير
في الطريق الى الكمال صار باعثا له على تصميم العزم على التوبه
والخوف ان كان سببه ارتكاب المعاصي فيه ونقصانه وعدم
وصوله الى درجة الابرار صار موجبا لاجتهاده في اكتساب
الخيرات ومبادرته الى السلوك في طريق الكمال ذلك الذى يخوف
الله به عباده هذا في حال السير والسلوك واما اهل الكمال
فهم مبرون من الخوف والحزن الا ان اوليا الله لا خوف عليهم

ولا هم يحزنون السابع الرجا لمحل متوقع حصول مطلوب له مستقبلا
وظن وجود اسبابه حصل له فرح تقارن بتصور حصوله فيسمى
ذلك الفرح رجا وان تيقن حصول الاسباب فيكون المتوقع
واجبا فيكون الفرح انتظارا ولا جرم يكون الفرح اقوى واذا
خلا من الظن والتيقن سمى تمنيا وان كان عدم حصول الاسباب
معلوما سمى غرورا وحماقة والرجا ايضا لا يخلو من فايده فانه
يبعث على الترقى في درجات الكمال وسرعة السير في الطريق
الخامس الصبر وهو لغة حبس النفس من الفزع من المكروه
والجزع منه وانما يكون ذلك بمنع باطنه من الاضطراب واعضاوه
من الحركات عن العباده وهو على انواع ثلاثة الاول
صبر العوام وهو حبس النفس على وجه التجمل واظهار الثبات
في التجمل ليكون حاله عند العقلاء مرضيه الثاني صبر الزهاد
والعباد لتوقع ثواب الاخره الثالث صبر العارفين
على جهة الالتذاذ به فان لبعضهم التذاذ بالمكروه لتصور
ان معبودهم خصهم بذلك فصاروا ملحوظين بعين عنايته

عنايته وبشر الصابرين الاية الى المهتدون الرابع الشكر وهو لغة
الثناء على المنعم ليوازي بجميله واذا كان معظم النعمة من الله فحينئذ
ما يشغل العبد به هو الشكر وهو يتم بثلاثة اشياء الاول معرفة النعم
الثاني الفرح بما يصل اليه منها الثالث الاجتهاد في تحصيل رضاء المنعم
بقدر الاستطاعة وانما يكون المحبة في باطنه وثنائه وتعظيمه على وجه
يليق بكبريائه واجتهاده وبما يعي من المكافات لخدمته واعترافه
بالعجز الرابع فيما يقارن حال السالك ~~وانضمت الفرحه الى الارادة~~
~~حصل المراد وان كان من الامور التى يمكن حصولها من السالك~~
وهي امور الاول الارادة وهي مشروطة بثلاثة الاشياء الشعور
بالمراد والشعور بالكمال الذي يحصل به وغيبة المراد فان كان المراد
من الامور التي يمكن حصولها من السالك وانضمت القدرة
الى الاراده حصل المراد وان كان من الامور الموجوده الغايبة
فسببها يصل الى المراد وان كان في وصوله توقف اقتضت الا
راده حاله في المريد تسمى شوقا ثم الارادة انما يكون مقارنة للسلوك
باعتباره ومقتضية له باعتبار اخر فان طلب الكمال نوع
من الاراده واذا انقطعت الاراده بسبب الحصول او العلم
بامتناعه انقطع السلوك والارادة المقارنة للسلوك
يختص باهل النقصان واما اهل الكمال فارادتهم عين

فهي ومن وصل في السلوك الى درجة الرضا انتفت ارادته
اريد ومن هذا قال بعضهم لو قيل ما تريد قلت لا اريد الثالثة
وهو حالة تلزم فرط الارادة ممن وجد الم الفراق في حالة
السلوك اذا حصل التشوق بكمال المطلوب فانضمنا اليه
العلم ويعبضي الصبر على المفارقة والسالك كلما امعن
في الترقي ازداد شوقه وقل صبره الى ان يصل الى مطلوبه
فيحصل له لذة لمنيل الكمال عن شائبة الالم فينتفي الشوق
ح المحبة وهي الابتهاج بحصول ... كمال او تخيل وصول
كمال مظنون او محقق ثابت في المشعورية وبوجه اخر

بعد تشتد ارادته الا ان وجه بعض منضرجا وقد لا يجوز حصول قبل السلوك





اخر هي ميل النفس الى ما في المشعورية من كمال او لذة لما كانت
اللذة ادراك الكمال اعني نيل الكمال لم تخل المحبة من لذة او تخيل لذة
وهي قابلة للشدة والضعف واول مراتبها الارادة فانها محبة
ايضا ثم يقارنها الشوق ومع الوصول التام الذي تنتفي عنده
الارادة والشوق تزداد المحبة ما دام انها تقارن طلب اثر باقي
كانت ثابتة ثم المحبة الذي في نوع الانسان سببها امور ثلاثة الاول
اللذة اما جسمانية او وهمية او حقيقية الثاني الشفقة اما مجازية
فهي الامور التي ينقرض نفعها او حقيقية لما يدوم نفعها الثالث
مشاكلة الجوهر اما عامة كما يكون بين شخصين متقاربين طبعا
او خلقا او شمايلا او فعلا واما خاصة تختص باهل الحق وهي محبة
طلب الكمال الرابع المعرفة بالله والمراد بها اعلى مراتبها فان
لها مراتب كثيرة ومثل مراتبها كمثل النار في معرفتها فان ادناها
من يسمع ان في الوجود شيئا يعدم كلما يلاقيه الى غير ذلك من خواصه
ونظير ذلك في معرفة الله معرفة المقلدين لاهل العلم واعلا منها
معرفة من وصل اليه دخان النار وعلم انه لا اثر لا بد له من مؤثر ونظيره

في معرفة الله معرفة اهل النظر الحاكمين بالبراهين على وجود
صانع استدلالا بوجود اثاره على وجوده واعلا منها من احس
باثر من حرارة النار بسبب مجاورتها وانتفع بذلك الاثر و
نظير ذلك في معرفة الله مرتبة من آمن بالله بالغيب من
المومنين وعرفوا الصانع من وراء حجاب وابنية جوابه واعلا
منها مرتبة من شاهد النار بتوسط نورها فشاهد الموجودات
ونظير هذه المرتبة في المعرفة مرتبة العارفين فان لهم المعرفة
الحقيقية ولهم ايضا مراتب ويسمون اهل اليقين ومنهم جماعة لا ينفك
منهم المعرفة وهم اهل الحضور وهو نهاية المعرفة التي يبقا فيها
العارف نظير من يحترق بالنار الخامس اليقين وهو اعتقاد
جازم مطابق ثابت لا يمكن زواله وهو مولف من علمين علم بشيء وعلم
بان خلافه محال وله مراتب وجاء في التنزيل علم اليقين وعين
اليقين وحق اليقين ومثال ذلك في النار من شاهد عين
النار بتوسط نورها بمنزلة علم اليقين بها ومعاينة جرم النار
المقتضية لتنور كل ما قابلها لتنور بمنزلة عين اليقين وتاثر



وتاثر النار في كل ما يلاقيها حتى ينفي هويتها ويبقى صرف النار بمنزلة
حق اليقين ولما كانت نهاية الوصول اسقاط الهوية كانت رويتها من
البعد والقرب والدخول فيها المقتضي للانتفاء بازاء المراتب الثلاثة
المذكورة السادس السكون وهو قسمان احدهما خواص
الناقصين وهو مقدمة السلوك الذي يخلو صاحبه من المطلوب
والكمال ونشيء عقله وثانيهما بعد السلوك وهو من خواص الكاملين
بحصوله عند الوصول الى المطلوب ويسمى طمانينا الذين امنوا وتطمين
قلوبهم بذكر الله والحاصل من هذين السكونين يسمى الحركة والسير و
السلوك والحركة من لوازم المحبة التي قبل الوصول والسكون من
لوازم المعرفة المقارنة للوصول ولهذا قيل لو تحرك العارف
هلك ولو سكن المحب هلك وقيل ايضا ابلغ من ذلك لو نطق
العارف هلك ولو سكت المحب هلك الخامس في الاحوال
السانحة للسالك بعد وصوله وهي امور الاول التوكل
وهو لغة تفويض الانسان امره الى غيره والمراد به هنا ان العبد
اذا عرض له امر وصدر عنه شيء اذا تيقن ان الله اعلم منه واقدر

فوض ذلك الشيء اليه ليدبره بحسب تقديره ويفرح بما قدره ويرضى
به ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره وانما يحصل الرضا
والفرح بما يفعله الله تعالى معه اذا تامل في احواله الماضية فانه
اخرجه من العدم الى الوجود واودع في خلقته من الحكم ما لو صرف
عمره في معرفته لم يمكن معرفة جزء من الف جزء منها ودبر اموره
احسن التدبير داخله وخارجه حتى اوصلها الى غاية الكمال
الممكن من غير سؤال فيقيس حينئذ احواله المستقبلة على
الماضية فانها لا تختلف فاذا تامل ذلك اعتمد على الله وترك
الاضطراب وليس التوكل هو ترك التصرف في الامور بالكلية
ويقول فوضت اموري الى الله بل التوكل هو ان تتيقن ان ما
عدا الشر من الله لكن بعضها موقوف على شروط واسباب
فان قدرته وارادته تعالى لا تتعلقان بكل شيء بل ببعض الاشياء
فما تعلقت قدرته وارادته به فهو الذي قارنه سببه وشرطه
وما لم يتعلق لم يقارناه فيكون الوجود والقدرة والارادة
من جملة الاسباب والشروط الثاني الرضا وهو ثمرة المحبة

المحبة ومقتضى لترك الانكار ظاهرا وباطنا واعتقادا وقولا وعملا
فمطلوب اهل الحقيقة هو ان يرضوا عن الله وانما يحصل لهم
ذلك اذا لم يختلف عندهم شيء من الاحوال المتقابلة كالموت و
الحياة والبقاء والفناء والصحة والمرض والسعادة والشقاوة
والغنى والفقر لا يخالف ذلك شيء من طباعهم ولا يترجح شيء منها
على الاخر عندهم لانهم عرفوا ان الجميع من الله وترسخ محبته
في طباعهم فلا يطلبون على ارادته مزيدا البتة فيرضون بالحال
كيف كان واذا تحقق علم ان رضى الله من العبد انما يحصل
اذا حصل رضا العبد من الله رضي الله عنهم ورضوا عنه و
صاحب مرتبة الرضى لم يزل مستريحا لانه لم يوجد منه اريد
ولا لا اريد لنفسه ويحبا عنده الثالث التسليم والمراد منه
ان يسلم كل امر كان ينسبه الى نفسه الى الباري تعالى وهذه
المرتبة اعلى من مرتبة التوكل فان التوكل تفويض الامر اليه من
غير قطع تعلقه بتوليه من كل غير في امر من الامور فانه
يجعل لنفسه تعلقا به والتسليم هو قطع هذا التعلق واعلا

ايضا من مرتبة الرضا فان الرضا هو ان يكون ما يفعله الله
موافقا لطبعه وفي مرتبة التسليم تسليم الطبع وموافقته ومخالفته
اليه تعالى لانه ليس له طبع حتى يكون له موافقة ومخالفة لقوله
تعالى لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت هو مرتبة الرضى
وقوله ويسلموا تسليما مرتبة اعلا منها واذا نظر السالك
نظر تحقيق لم يجعل نفسه في مرتبة الرضى ولا مرتبة التسليم
لانه كلما يجعل نفسه بازاء الحق يجعله لها راضيا ومسلما وذلك
ينتفي عند التوحيد الرابع التوحيد وهو القول بالوحدة
وفعل الوحدة والاول وهو شرط الايمان الذي هو مبدا
المعرفة الحاصل بعد الايقان وذلك هو ان يتيقن اعني
التصديق بانه تعالى واحد انما الله اله واحد والثاني هو كمال
المعرفة الحاصل بعد الايقان وذلك هو ان يتيقن انه
ليس في الوجود الا الله وفيضه وليس لفيضه وجوده
بانفراده فينقطع نظره عن الكثرة ويجعل الجميع واحدا ولا
يرى الا واحدا فيكون قد جعل الكثرة وحدة في سره وصار
من



من مرتبة وحده لا شريك له في الوهيته الى مرتبة وحده لا
شريك له في وجوده وفي هذه المرتبة صار جميع ما سواه تعالى
حجابا له وصار نظر السالك الى غير الله شركا مطلقا ولسان
حاله يقول اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض
حنيفا مسلما وما انا من المشركين الخامس الاتحاد وهو
كون الشيء واحدا في نفسه والتوحيد جعل الشيء واحدا واشار
الى الاول في التنزيل بقوله ولا تجعل مع الله الها اخر والى الثاني
بقوله تعالى ولا تدع مع الله الها اخر والاتحاد ابلغ من التوحيد
فان في التوحيد شايبة التكلف ليس في الاتحاد فاذا ترسخ
وحدة المطلوب في الضمير حتى لا يلتفت الى الكثرة بوجه من الوجوه
فقد وصل الى مرتبة التوحيد وليس المراد منا الاتحاد ما توهمه
جماعة قاصروا النظر وهو ان يتحد العبد بالله تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا بل ان لا ينظر الا اليه من غير ان لا بتكليف ويقول
كل ما عداه قايم بقامه فيكون الكل واحدا بل من حيث انه اذا صار
بصيرا بنور تجليه لا يبصر الا ذاته تعالى لا الراي ولا المدرك به قالوا

ومن هذا قول من قال انا الحق ومن قال سبحاني ما اعظم شاني
لم يدع الالهية بل ادعا اثنينيته بسلب اثنينيته عن السالك
الوحدة قالوا وحدة الشي ابلغ من اتحاده فان الاتحاد صيرورة
الشيئين واحدا وفيه شمة من كثرة ليس في الوحدة وفي
هذا المقام ينعدم كل شي من الكلام والذكر والحركة والسير والسكون
والطلب والطالب والمطلوب اذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا ولم
يبق بعد ذلك الا مرتبة الفنا في التوحيد كل شي هالك الا وجهه
لا يكون في الوحدة شي من الامور المذكورة ولا غيرها واليه يرجع
الامر كله قال الا ان ذلك فبالم يحط على قدر كل ذي
قدر ونتايج لم يعلم مقدارها الا كل ذي جد بل ذلك فضل الله يؤتيه
من يشا جعلنا الله واياكم من السالكين لطريقة المستحقين
لتوفيقه المستعدين لالهام تحقيقه المستبصرين بتجلي هداياته
وتدقيقه اقول لما ذكر كيفية المجاهدات في السير المسمى
بالسلوك طلبا لاقتناص الواردات والوصول الى الكمالات قال
الا ان ذلك فبالم يحط على قدر كل ذي قدر استعداد لذلك المقام والتجلي



والتجلي بتلك الاوصاف والتخلي عن تلك العلائق لفظ الفنا وشبه
تلك الاستعارة بقوله لم يحط على قدر كل ذي قدر ونتايج اي واردات
وعلوم فيضية لم يعلم مقدارها نتايج تلك المجاهدات وازالة
تلك العلائق ونتيجة تلك العوائق كل ذي جد واجتهاد بل ذلك
فضل منحه الجناب القدسي فيفيضه على من استعد لذلك
الفيض بحكم من استعد استحق لكن ذلك الاستعداد لا يحصل
في الاغلب الا مع مجاهدات عظيمة يتعارض فيها الهامات
الهية وخواطر شيطانية اتباع الاول خطر والخلاص من
الثانية عسر ونجوا الذين سبقت لهم منا الحسنى فلا جرم
كان تحصيل العلم بهذا الطريق اعز من الكبريت الاحمر
وحيث الحال كذلك فنسال الله ان يجعلنا من السالكين
لطريقته اي الطريق الذي امر به انبياءه واولياءه المستحقين
بالقيام باوامره والانتها عند زواجره لتوفيقه وهو جعل
الاسباب موافقة في حصول مسبباتها بان تحصل شرايطها
وتنتفي موانعها قوله والمستعدين الاستعداد هو

التصديق لحصول الاثر والالهام القاء معنى في الروع بطريق الفيض
والتحقيق هو جعل الشيء حقا والتجلي هو الظهور والانكشاف
والهداية وجدان ما يوصل الى المطلوب والتدقيق هو امعان
النظر في الشيء طلبا لتحقيقه ومقصود الفصل ظاهر
قال الفصل الثاني في العدل اقول
هذا هو الاصل الثاني من اصول الدين والمراد به اي بالعدل
هو تنزيه الله سبحانه عن فعل القبيح والاخلال بالواجب
ثم ان المتكلمين اطلقوا اسم باب العدل على ذلك وعلى ما
يتفرع عليه من مباحث التكليف واللطف والاعواض والثواب
والعقاب وغير ذلك وعلى مسئلة تقسيم الافعال الى اقسامها
الخمسة كما يجيء لابتناء الحكم بكونه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب على
معرفة الفعل الحسن والقبيح اذ التصديق مسبوق بتصور
الاطراف قال تقسيم كل فعل اما ان ينفر العقل منه
اولا والاول القبيح والثاني الحسن والحسن اما ان ينفر العقل
من تركه اولا والاول الواجب ولذلك ذم العقلاء على القبيح



القبيح وتارك الواجب اقول الفعل عرفه الحكماء بانه مبدا
التغير في اخر والمعتزلة بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا و
بعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب والاكثر
على انه ضروري التصور فلا يفتقر الى تعريف وهو ينقسم
باعتبارات متعددة اورد المصنف منها ما يتعلق بغرضه
في هذا الباب ولذلك يأت باقسامه كلها بالفعل اذا عرفت
هذا فنقول الفعل اما ان يكون له صفة تزيد على حدوثه
تكون مبدا للحسن والقبح اولا والثاني كحركة النائم والساهي
والاول اما حسن وهو ما للقادر عليه العالم به ان يفعله
او ما لم يكن على صفة موثرة في استحقاق الذم واما قبيح وهو
بخلافه في التفسيرين اي ما ليس للقادر عليه العالم به ان يفعله
او ما كان على صفة موثرة في استحقاق الذم والحسن اما ان
ينفر العقل من تركه اولا والاول الواجب والثاني اما ان يترجح
فعله وهو الندب او يترجح تركه وهو المكروه او يتساويا
وهو المباح فاقسام الفعل حينئذ خمسة واجب وندب ومكروه

ومباح وقبيح قوله ولذلك يذم العقلا الى آخره يريد بيان
كون الواجب سنفر العقل من تركه والقبيح سنفر العقل من فعله
فان العقلا يذمون تارك الواجب وفاعل القبيح فلولا نفرة
العقل من ذلك لما توجه الذم عليهما لكن احدهما في جانب
الترك والاخر في جانب الفعل قال اصل انكرت المجبرة
والفلاسفة الحسن والقبح والوجوب العقلية ولاهل العدل
عليها دلايل والاولى اثباتها بالضرورة لان الاستدلال
لابد من انتهايه اليها قوله لما ذكر ان الفعل ينقسم
الى الحسن والقبيح فالحسن ينقسم الى الواجب وغيره شرع في
بيان الحاكم بها واعلم ان الحسن والقبح قد يكونان شرعيين
وهو ظاهر لا خلاف فيه وقد يكونان عقليين ثم العقليات
على ثلاثة معان الاول الحسن ما كان صفة كمال كقولنا
العلم حسن والقبح ما كان صفة نقص كقولنا الجهل قبيح
الثاني الحسن ما كان ملايما للطبع كالحلو من الطعوم والقبح
ما كان منافيا كالمر منها ولا خلاف في كون هذين عقليين



الباطلان فكان الاعتماد على الضرورة اولى والضمير في عليها واثباتها
راجع الى الحسن والقبح والوجوب قال وسبب الاشتباه في
الحكم اشتباه ما يتوقف عليه الحكم من تصورات معاني الالفاظ من
المحكوم به والمحكوم عليه ولا ينافي ذلك ضرورية الحكم لان الضروري
هو الذي اذا حصل تصور الطرفين حصل الحكم من غير حاجة الى و
اسطة لا لاجل الحكم لا لاجل التصورات ومحل النزاع كذلك فان من
تصور حقيقة الواجب والقبيح حكم بنفرة العقل من ترك الاول و
فعل الثاني من غير توقف على امر اخر قوله هذا جواب
سوال مقدر يرد على قوله والاولى اثباتها بالضرورة تقريره
السوال ان المعلوم ضرورة لا يختلف فيه ولا يقع فيه اشتباه
ولا شك والحكم هنا بخلاف ذلك فيهما فان الخلاف فيه واقع والاشتباه
والشك ظاهر فانا نشك في هذا الحكم ولا نشك في كون الواحد
نصف الاثنين مع دعواكم استوا الحكمين في الضرورة والجواب
ان المراد بالحكم الضروري هو الذي اذا تصور ناظره فيه جزم
الذهن بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه سواء كان تصور الطرفين

ضروريا كقولنا الواحد نصف الاثنين او كسبيا كقولنا العدد
اما فرد او مركب فحينئذ توقف الحكم الضروري على كسب
او تنبيه او غير ذلك من فبسبب الخلاف والاشتباه هنا جاز
ان يكون ناشيا من تصور الاطراف بسبب عدم التفطن لمعنى كل
واحد من المحكوم به وعليه والواقع كذلك فان معنى الحسن والقبح
غير بين في نفسه بل يفتقر الى كشف وايضاح بان يقال معنى الحسن
ما لا يشتمل على صفة موثرة في استحقاق الذم والقبح ما يشتمل
على صفة موثرة في استحقاق الذم فالعالم بذلك المتصور له
يحكم ضرورة بان الاول لا ينفر العقل منه والثاني ينفر العقل
منه وذلك هو المطلوب قال اصل واجب الوجود تعالى
قادر عالم بتفاصيل القبائح وترك الواجبات ومستغن عن
فعل القبائح وترك الواجبات بالضرورة لما تقدم من الاصول
وكل من كان كذلك يستحيل عليه فعل القبيح وترك الواجب
بالضرورة ينتج ان الواجب تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب
اقول هذا الاصل هو المقصود بالذات من فصل العدل

العدل وعليه تبنى باقي الفروع التي تقدم ذكرها واتفق المعتزلة
والامامية على امتناع فعل القبيح عليه تعالى وترك الواجب وخالف
الاشاعرة في ذلك فجوزوا صدور كثير من الافعال التي يقبحها
المعتزلة عنه تعالى بناء على ما تقدم من نفي الحسن والقبح عقلا
وان الحاكم بذلك هو الشرع وهو تعالى الحاكم على غيره وليس
لغيره حكم عليه بل هو احكم الحاكمين وقد عرفت بطلان مبنى
مقالتهم ولم نقل ان غيره يحكم عليه بل نقول ان حكمته تقتضي
ترك القبيح وفعل الواجب ولا ينافي ذلك كونه احكم الحاكمين بانه
دليل على حقيته اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف استدل
على المطلوب ببرهان من الشكل الاول تقريره الواجب
تعالى قادر عالم بكل القبائح وترك الواجبات ومستغن عن كلها
وكل من كان كذلك استحال عليه فعل القبائح وترك الواجبات
ينتج انه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب اما الصغرى فقد اشتملت
على مدعيات ثلاثة الاول كونه قادرا على كل المقدورات
التي من جملتها القبائح وترك الواجبات الثاني كونه عالما بكل

بكل المعلومات التي من جملتها تلك ايضا اثبات كونه غنيا في ذاته
وصفاته عن كل ما عداه اللازم ذلك من وجوب وجوده ومن
جملته ترك القبايح وترك الواجبات وقد تقدم البرهان على
هذه كلها فلا وجه للاعادة واما الكبرى فضرورية فانا نعلم
ضرورة ان القادر على القبيح العالم بقبحه المستغني عنه لا يفعله
اذا كان حكيما وهو تعالى حكيم كذلك فيكون تعالى كذلك وهو
المطلوب قال اصل الافعال التي توجد من عبيده
هم موجدوها بالاختيار لانها تحصل بسبب دواعيهم وعند
الفلاسفة هم موجدوها بالايجاب وعند المجبرة اوجدها
الله تعالى فيهم اذ لا موثر عندهم الا الله واحتج ابو الحسين
على الاول بالضرورة وليس ببعيد اقول اختلف
الناس في الافعال التي توجد عند قصودنا ودواعينا وتنتفي
عند صوارفنا هل هي صادرة عن قدرتنا او عن قدرة
الله تعالى فذهب جهم بن صفوان الى الثاني وتابعه على
ذلك جماعة المجبرة فعندهم انه ليس للاصلح الله تعالى فعل

فعلا لا احداثا ولا كسبا وذهب المعتزلة والامامية والفلاسفة
الى الاول ثم اختلفوا فقالت الاشاعرة الفلاسفة هي صادرة عنا
على سبيل الايجاب لان الارادة المنضمة الى القدرة توجب الفعل
ويستحيل معها الترك ولان الممكن ما لم يجب لم يقع كما تقرر من قبل
وقالت المعتزلة والامامية بالاختيار ولا تنافي ذلك الوجوب مع
انضمام الارادة اذ المراد بالاختيار نظرا الى القدرة المستقلة واحتج
ابو الحسين البصري على هذا القول بالضرورة وليس ببعيد فان
كل عاقل يعلم ذلك ويحكم به بل كل ذي حس حتى البهائم فانها تهرب
من الانسان عند استشعار اذاه ولا تهرب من النخل والجدار
وليس ذلك الا لما تقرر في وهمها ان صدور الفعل من الانسان
دون الجماد وذكر ابو الحسين على سبيل التنبيه وجهين الاول
ان هذه الافعال واقعة بحسب قصودنا ودواعينا ومنتفية بحسب
كراهتنا وصوارفنا ولا نعني بالفاعل الا من وقع الفعل منه بحسب
قصده وداعيه وانتفى بحسب كراهته وصارفه الثاني انه
قد تقدم حكم العقل ضرورة بحسن المدح على الاحسان

وحسن الذم على الاساه وذلك متوقف على كون الحسن والمسى
فاعلين فلو لم يكن العلم بفاعليتهما ضروريا لزم ضروريته
الفرع مع عدم ضرورة الاصل وهو محال قال فان
استدللنا عليه قلنا ان وجد شى من القبائح في العالم فالعبيد
موجدوا افعالهم والملزوم ثابت باعتراف الخصم فكذا اللازم
بيان الملازمة انا بيننا ان القبيح محال على الواجب فيكون فاعله
غيره واذا كان فاعل القبيح غيره فكذا الحسن لانا نعلم بالضرورة
ان فاعل القبيح هو فاعل الحسن فان الذى كذب هو الذى صدق
اقول اختلف اهل العدل في العلم باستناد افعالنا الينا
هل هو ضرورى او كسبى قال ابو الحسين بالاول وباقى المشايخ
بالثانى والمصنف رحمه الله لما اختار مذهب ابو الحسين قال
وان قلنا بمذهب المشايخ قلنا استدلالا على المطلوب ان
وجد شى من القبائح الى اخره وهو ظاهر قال والذى اثبته ابو
الحسن الاشعرى وسماه كسبا واسند وجود الفعل وعدمه
اليه معا ولم يجعل للعبد شيا من التاثير غير معقول اقول



اقول لما اورد المعتزله على الاشاعره ايرادات والزموهم الزامات
وبينوا لهم التفرقه الضروريه بين ما يزاوله الانسان من
الافعال وبين ما يجده من الجمادات حتى قال ابو الهذيل عن
بشر المرتشى حمار بشر اعقل من بشر لانك اذا اتيت به الى جدول
صغير طفره واذا اتيت به الى جدول كبير لم يطفره لانه فرق بين
ما يقدر على طفره وبين ما لا يقدر على طفره وبشر لم يفرق بين
مقدوره وغير مقدوره وحصل لهم شبهة في استناد الفعل الى الله
لا الى العبد راموا الجمع بينهما فقالوا الافعال واقعة بقدرة الله
وكسب العبد ثم اختلفوا في تفسير ذلك فقال ابو الحسين وهو
الذى ينسب عليه الاشاعرة معناه ان العبد اذا صمم العزم
واختار الطاعه او المعصيه خلق الله فيه الطاعه او المعصيه
عقيب عزمه وقال القاضى ان ذات الفعل من الله وللعبد قدرة
موثره في صفاته من كونه طاعة او معصيه وقال الامام منهم
ان العبد ان استقل بادخال شى في الوجود بطل ما قلتم ان
العبد لا يوثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل

بقدرته تعالى وقال البيضاوي منهم ايضا انه مشكل لان تصميم
العزم ايضا فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرة الله فلا يكون
للعبد فيه مدخل ويعود المحذور وبالجملة القول بالكسب
هذيان قال شبهة وجواب قالت المجبرة ان كانت
القدرة والارادة من الله تعالى وبغيرهما يمتنع الفعل ومعهما
يجب فالفعل من الله تعالى والملزوم ظاهر الثبوت فكذا اللازم
والجواب انه لا يلزم من كون آلة الفعل من الله ان يكون الفعل
منه غاية ما في الباب ان يتخيل منه الايجاب اما الجبر فلا ودفع
الايجاب بان نقول ان كون آلة الفعل من الله مسلم الا ان
فعل العبد تابع لداعيه فيكون باختياره ولانا لا نريد بالاختيار
الا هذا القدر وبعد ظهور كون فعله تابعا للداعية ان سمي
ايجابا لكون الآلات من الله كان منازعة في التسمية ولا مضايقة
فيها ولو قالوا ان الله خلق العبيد ولو لم يخلقهم لما كانت
فيكون هو الله تعالى فاعلا لها كان مثل قولهم ولا سهل
لكن لا يخفى على العاقل ما فيه اقول لما فرغ من



من الاحتجاج على مذهب الحق شارا الى شبهة المخالف وقد ذكر منها
شبهتين الاولى تقريرها ان كل ما كانت آلة الفعل من الله
كان الفعل منه لكن الملزوم حق فاللازم مثله اما بيان حقية
الملزوم لان المراد بالآلة هو ما يوثر الفاعل بواسطته في منفعله
القريب منه كالقدوم بالنسبة الى النجار فان اثر النجار في
الخشب وهو تفرق اتصاله انما يحصل بواسطة القدوم وكذلك
نقول هنا ان فعل الانسان انما يقع بواسطة قدرته وارادته
لاستحالة صدور الفعل الاختياري بدونهما ولا شك في كونهما
من فعل الله تعالى واما بيان الملازمة فان الفعل بدون الة
محال فيكون علة له وعلة العلة علة والجواب اما تفصيلا فلانه
لا يلزم من كون آلة الفعل من الله ان يكون الفعل منه والا
لكان الحداد فاعلا لسيف هو القاتل للمومن فيذم او للكافر
فيمدح واللازم كالملزوم في البطلان وهو ظاهر سلمنا لكن
ذلك موهم للايجاب لوجوب وجود الفعل عند انضمام الارادة
الى القدرة فهو منا وهنا يكون العبد فاعلا بالاختيار قلنا

في الجواب انه وان اوهم الايجاب لكنه غير مناف للاختيار لان
مرادنا بالاختيار جواز الفعل وعدمه نظرا الى القدرة المستقلة
والوقوع تابع للداعية والقصد فهو مسبوق بهما والايجاب
الحقيقي غير مسبوق بهما كالنار في احراقها والماء في تبريده فان
سمى ذلك الوقوع تبعا للداعية والقصد ايجاب فهو مصطلح لا
مشاحة فيه واما اجمالا فلان دليلكم لو صح بجميع مقدماته لكان
لقايل ان يقول كلما كان فعل العبد موقوفا على وجوده و
وجوده من الله ففعل العبد من فعل الله كان اسهل من قولهم
وابين لكن ذلك باطل قطعا لانا نعني بكون العبد فاعلا اي
مباشرا قريبا الا ان جميع ما توقف فعله عليه يكون منه وهو
ظاهر قال شبهة اخرى وجواب قالوا ايضا علمه يتعلق
بفعل العبد فيكون تركه ممتنعا اذ لو فرض تركه لزم كون علمه
تعالى جهلا واللازم محال فالملزوم مثله واذا كان تركه ممتنعا
كان العبد مجبورا قلنا ايضا هذا يوهم الايجاب واما الجبر فلا
ويلزمهم مثله في فعل الباري تعالى وكلما اجابوا به فهو جوابنا



جوابنا على ان نقول العلم لا يكون علما الا اذا طابق المعلوم فيكون
تابعا للمعلوم فلو كان موثرا في المعلوم كان تابعا له فيدور و
اذا لم يكن موثرا لم يلزم الايجاب اقول هذه الشبهة الثانية
لهم وهي اقوى ما لهم من الشبه وتقريرها ان الافعال المنسوبة
الى العبد واجبة الوقوع ولا شيء من واجب الوقوع بمقدور فلا
شيء مما هو منسوب الى العبد بمقدور واما الصغرى فلانها
معلومة لله تعالى لما تقدم من علمه بكل ما صح ان يكون معلوما
له فيمتنع خلافه والا لزم انقلاب علمه جهلا وهو محال وكل معلوم
له تعالى واجب الوقوع وهو المطلوب واما الكبرى فلما تقدم من
ان متعلق القدرة هو الامكان لا الوجوب والامتناع فيصدق
النتيجة وهو المطلوب والجواب من وجوه الاول بالمنع
من صحة الكبرى مطلقا بل الوجوب الثاني للمقدورية هو الو جوب
الذاتي لا الغيري والوجوب هنا غيري نظرا الى تعلق العلم
به فلا ينافي امكانه الذاتي الذي هو متعلق القدرة على انا نقول
غاية ما في الباب ان ذلك يوهم الايجاب نظرا الى وجوب

وقوع المعلوم اما الجبر الذي هو عبارة عن خلق الفعل في العبد
فلا نعتبره دليلكم ثم انا نقول الايجاب المذكور غير مناف للاختيار
الذي هو تبعية الفعل للداعية المنضمة الى القدرة الثاني
انا ذكرتموه منقوض اجمالا بفعل الله تعالى فانه معلوم له
وكل معلوم له واجب ولا شي من الواجب والممتنع بمقدور له تع
ولا شي من الفعل المنسوب اليه بمقدور فيلزم سلب القدرة
عنه وهو باطل بالاجماع والدليل وكلما اجابوا به فهو جوابنا
الثالث انا نمنع تاثير العلم في الفعل الوجوب لان العلم تابع
للمعلوم ولا شي من التابع بموثر فلا شي من العلم بموثر وهو المطلوب
اما ان العلم تابع للمعلوم فلانه حكاية للمعلوم ومثال له ومطابق
له فتبعيته بهذا المعنى ظاهرة واما انه لا شي من التابع بموثر فلان
التابع متاخر فلو كان موثرا لكان متقدما فيكون متقدما
متاخرا معا وهو محال قال هداية اذا ثبت ان
للعبد فعلا فكل فعل يستحق العبد به مدحا او ذما او تحسن
ان يقال له لم تفعله لم فعلت فهو فعله وما عداه فهو فعله

فهو فعله تعالى قول لما ثبت ان للعبد فعلا ولله تعالى
فعل ايضا اراد ان يفرق بينهما باعطاء قاعدة يستخرجها من
يريد الفرق فقال كلما يستحق العبد عليه مدحا كالعبادة او
ذما كالمعصية او يقال له لم فعلته كالتجارة والاسفار فهو فعله
وما لا يكون كذلك كحسن صوته وثقل جسمه او خلق السموات
وجعل الكواكب فيها فليس ذلك فعله بل فعل الله سبحانه
قال اصل اذا ثبت ان فعل الباري تبع للداعية والداعي
هو العلم بمصلحة الفعل والترك فافعاله تعالى لم تخل من مصالح
اي انه انما يفعل لغرض واذا ثبت انه كامل الذات مستغن عن
الغير فتلك المصالح لم تعد اليه بل الى عبيده واذا ثبت ان
افعاله لمصالح عبيده ثبت بطريق العكس ان كل ما فيه فساد
بالنسبة اليهم لم يصدر عنه تعالى قول في هذا الاصل
فوائد الاولى ان فعل الله تبع للداعية وهذا قد تقدم بيانه
وهو معنى كونه مختارا الثانية انه تعالى يفعل لغرض يعني انه
يسوق افعاله الى كمالاتها والغرض لسياقها الى كمالاتها

والغرض انسباقها الى كمالاتها وذلك ظاهر لمن تدبر مخلوقاته
واما بمعنى انه يفعل لمصالح ترجع الى غيره والدليل على ذلك الداعي
هو العلم بمصلحة الفعل او الترك الباعث على ايجاده واذا كان
كذلك فافعاله تعالى لم تخل من الحكم والمصالح لان ذلك لازم
من كونه فاعلا مختارا وذلك ثابت له بالبرهان ولازم اللازم
لازم فافعاله يلزمها المصالح والحكم وهو مرادنا بالاغراض
ففعله تعالى لا يخلو من غرض وهذا مذهب الامامية والمعتزلة
خلافا للاشاعرة فانهم حكموا بسلب الغرض عن افعاله تعالى
وذلك باطل باتفاق الفقها والحكما اما الفقها فلانهم يذكرون
للاحكام الشرعية عللا واغراضا مناسبة لها ككون القصاص
للانزجار عن القتل وتحريم المسكر تحصينا للعقل الى غير
ذلك من الاغراض واما الحكما فانهم قالوا كل حادث لا بد له
من علل اربع الفاعل والمادة والصورة والغرض ثم الذي
يدل على بطلان قولهم ايضا ان الفعل الخالي من الغرض عبث
والعبث قبيح لاستحقاق الذم عليه والباري منزه عن القبيح كما

كما تقدم وايضا دلالة القرآن كقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا
وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون الثالث لما ثبت كونه تعالى كاملا مطلقا
مستغنيا في ذاته وصفاته استحال عود الغرض اليه والا كان
ناقصا مستكملا بذلك الغرض بل الغرض اما كمالية الفعل كما
قلناه او كونه عايدا الى العبد لا اليه تعالى الرابع لما ثبت ان
افعاله تعالى لمصالح عبيده لزم ذلك بطريق عكس النقيض ان
كل ما ليس فيه مصلحة لعبيده فليس صادرا منه تعالى بل من
غيره قال تبصرة قد بينا حقيقة ارادته تعالى لافعال
نفسه واما ارادته لافعال عبيده فهو امره بها والامر بالقبيح يتضمن
الفساد فلا يامر به وقد بينا انه لا يفعل القبيح ولا يرضى به
لان الرضا به قبيح كفعله اقول ذهب ابو الحسين
البصري الى ان ارادته تعالى علمه باشتمال الفعل على المصلحة
فان كان من افعال نفسه فعله والا امر به فالامر عنده ملزوم
الارادة ومشروط بها وقال ابو القاسم البلخي ارادته لفعل نفسه

كما تقدم ولفعل غيره امره به فالامر عنده ارادة اذا تقرر هذا
فهنا مسئلتان الاولى انه لا يامر بالقبيح لان الامر اما
نفس الارادة او مشروطة بها وعلى التقديرين ارادة القبيح
عليه تعالى محال اما اولا فلان القبيح لا مصلحة فيه فلا
تتعلق فيه الارادة واما ثانيا فلان الامر بالقبيح وارادته
مشتملان على فساد ناش من وقوع القبيح او مشاركته وقد
تقدم نفي الفساد عنه تعالى الثانية انه تعالى لا يرضى لعباده
بالقبيح وهو اتفاق منا ومن الاشاعرة فان الرضى بالقبيح كفعله
لان العقلا كما يذمون فاعله يذمون الراضي به ولقوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر واعلم ان الاشاعرة وان وافقونا
في عدم الرضى بالقبيح فقد خالفونا في عدم ارادته فانه عندهم
مراد لكونه كاينا والله سبحانه مريد لجميع الكاينات عندهم لانه
فاعل لكلها فهو مريد لها وذلك لانهم جعلوا الرضى امرا غير
الارادة وضرورة العقل تنفي المغايرة وتحقيق ذلك في
المطولات قال تفسير ما ورد انه تعالى خالق الخير والشر



والشر يريد بالشر ما لا يلايم الطباع وان كان مشتملا على مصلحة
اقول لما قرر انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده استشعر
ورود سوال تقريره انه ورد في النقل الصحيح انه تعالى خالق الخير
والشر وذكره في الكتاب العزيز في قوله تعالى وان تصبهم حسنة
يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من
عندك قل كل من عند الله والشر والسيئة قبيحان فيكون فاعلا
للقبيح وهو خلاف ما قررتموه واجاب بان كلا من الخير والشر
يقال على معنيين الاول يراد بالخير ما كان ملايما للطباع
كالمستلذ من المدركات وبالشر ما لا يلايم كخلق الحيات و
العقارب والموذيات فانها تشتمل على حكم لا نعلمها تفصيلا
الثاني يراد بالخير ما يرادف الحسن والمصلحة وبالشر ما
يرادف القبيح والفساد والمنسوب اليه بالخلق هو الاول
منهما وكذا يراد بالحسنة ما يرادف الطاعة ويراد بها ما هو
مستطاب كالخصب وسعة الرزق وبالسيئة ما يرادف
المعصية ويراد بها ما هو مكروه كالجدب وضيق الرزق

والمنسوب اليه تعالى في الاية هو المعنى الثاني منهما بدليل قوله
تعالى فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا
بموسى ومن معه وقوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات جمعا
بين الدليل العقلي والنقلي الصحيح مع عدم المانع من ذلك
قال تنصره تكليف البارى تعالى امر عبيده بما فيه
مصلحتهم ونهيهم عما فيه مفسدتهم وذلك لاسا في الحكمة وان
كان فيه مشقة فلا يكون قبيحا والغرض من التكليف امتثال
العبد ما كلف به فلا يكون تكليف ما لا يطاق وحسنا اقول
لما فرغ من تقريرات العدل شرع في فروعه وقد ذكر
فرعين الاول التكليف وفيه مسايل الاولى التكليف
لغة ماخوذ من الكلفة وهي المشقة واصطلاحا عرفه
المصنف بانه امر عبيده بما فيه مصلحتهم ونهيهم عما فيه
مفسدتهم وهو اجود ما عرف به لاستعمال الجنس القريب
فيه وهو الامر والنهي وقوله بما فيه مصلحتهم يشمل الواجب
والندب لتعلق الامر بهما اذ الامر عندهم الاكثر للقدر



للقدر المشترك بينهما وقوله ونهيهم عما فيه مفسدتهم يشمل
الحرام والمكروه فان المكروه مشتمل على مفسدة ما وان كانت
ضعيفة لا تبلغ مرتبة القبح وان شئت كان المكروه داخل
فيما فيه مصلحة باعتبار تركه ويكون النهي مختص بالقبيح ولما
كان المباح ليس من التكليف عند المحققين لم يتعرض له بدخول
في تعريف لانه لو اشتمل على مصلحة او مفسدة لكان اما راجح الفعل
او راجح الترك فلم يكن حينئذ مباحا متساوي الطرفين الثاني
التكليف موافق للحكمة غير مناف لها وان كان مشتملا على
مشقة وبيان ذلك يظهر من تقريرنا فيما سبق انه يفعل لغرض
ومصلحة تعود الى العبيد فاذا علم ان مصلحتهم انما تحصل
بامتثال اوامره وان مفسدتهم لا تنتفي الا بالانتهاء عن
نواهيه وجب في حكمته امرهم ونهيهم ليحصل الغرض من خلقهم
وذلك الغرض هو التعريض لاستحقاق الثواب الدايم
المشتمل على التعظيم والاجلال والخلاص من العقاب المشتمل
على الاستخفاف والاهانة ان قلت ذلك الغرض وتلك

المصلحه الابتدآ بهما من غير توسط التكليف ممكن فلا فائده
فى توسطه قلت نمنع امكان الابتدا بذلك فى الحكمه لان
التفضل اللازم للثواب لغير مستحقه قبيح ولو فرض جوازه
لكان تفضلا والاستحقاق له مزية هنا مع ان التكليف
مشتمل على مصالح اخر غير ذلك الاول رياضة النفس
بامتثال الاوامر والنواهى فيما يمسك عن ارسال عنان
القوة الشهوانيه والغضبيه فى ميدان مقتضياتها فيسلم
للقوة العقليه صفاها عن المنافيات والمكدرات فيحصل
على اخلاق جيده الثانى ان امتثال الاوامر والنواهى تبعث
النفس وتعودها وتمرنها على النظر فى الامور الالهية
والمقاصد العاليه والنظر فى احوال الذوات الشريفه و
التفكر فى ملكوت السموات والارض وكمال مبدعهما
وموجدهما وكيفيه فيضان الموجودات عنه فيحصل
النفس على مرتبة لا توصف وعلم لا ينزف الثالث ان
امتثال الاوامر والنواهى مما يتم به نظام النوع الانسانى

الانسانى المقتضى ذلك للعدل المقيم لحياة ذلك النوع ~~والنفور~~
~~عن الحسن مع عدة زاجر له اغرآ ظاهرا بالقبيح وقالت~~
~~الاشاعره بنفى ذلك بنآ على اصلهم الفاسد وقد تقدم~~ او تسع
بهذا فضل بيان فيه ان شاالله الرابع ان التكليف واجب
فى الحكمه والا لزم الاغرا بالقبيح وهو قبيح بيان الملازمه انه خلق
العبد مجبولا على الميل الى القبيح والنفور عن الحسن مع عدم زاجر
له اغرآ ظاهرا بالقبيح وقالت الاشاعره بنفى ذلك بنآ على اصلهم
الفاسد وقد تقدم الخامس انه لما كان الغرض من التكليف
امتثال العبد بما كلف به وجب كون التكليف به على حال
يمكن معها الامتثال والا لما تم الغرض فيكون التكليف حينئذ
قبيحا وتلك الحال ان يكون ممكن الوقوع فيدخل فى ذلك
ان يكون مقدورا مطاقا والا لكان ممتنع الوقوع وان لا
يشتمل عليها على مفسدة لان تلك المفسده يقتضى المنع منها
ومما يشتمل عليها فلا يكون ممكن الوقوع عقلا وشرعا وان
يكون المكلف قادرا على فعله وعالما بما كلف به او متمكنا

من العلم وان توقف على الة تكون ممكنة واما الشرائط العايده
الى ثواب المكلف فمن علمه بصفات الفعل وقدر ما يستحق
عليه من الجزاء وقدرته على ايصاله وانتفاء فعل القبيح عنه
والا لكان حصول الغرض من التكليف غير متيقن قال
اصل اذا علم البارى تعالى ان العبيد لا يمتثلون التكليف
الا بفعل حسن يفعله وجب صدوره عنه لئلا ينقض غرضه
ومثل ذلك يسمى لطفا فيكون اللطف واجبا اقول
لما فرغ من الفرع الاول شرع فى الفرع الثانى وهو اللطف
وعرفه المتكلمون بانه عبارة عن فعل يقرب الى فعل الطاعة
وترك المعصية وليس له حظ فى التمكين ولا يبلغ الالجاء فالفعل
المقرب جنس وقولنا ليس له حظ فى التمكين يخرج القدرة
فان الفعل بدونها يمتنع من ان وجودها مقرب ايضا و
قولنا ولا يبلغ الالجاء لان التقريب متى ادى الى الالجاء كان
منافيا للتكليف فلا يجوز مجامعته له اذا تقرر هذا فاعلم
ان المعتزلة والامامية اتفقوا على وجوب اللطف عليه تع

تع خلافا للاشاعرة والدليل على حقية المذهب الاول انه لو لم يجب
لزم نقض الغرض لكن نقضه سفه فيمتنع على الحكيم فيكون اللطف
واجبا وهو المطلوب واشار المصنف الى بيان الملازمة بان البارى
تعالى اذا علم ان العبيد لا يمتثلون التكليف الا عند فعل حسن
يفعله الله بهم مع تعلق ارادته تعالى بوقوع الطاعة منهم وانتفا
المعصية عنهم فلو لم يفعل ذلك الفعل كان ناقضا لغرضه ونظير
ذلك فى الشاهد ان انسانا اذا تعلق غرضه بحضور شخص
وعمل له وليمة وعلم انه لا يحضر الا عند نوع من ارسال او بشاشة
او تلطف ثم انه لو لم يفعل ذلك فانه يكون ناقضا لغرضه
وهو ظاهر وقد علم من هذا التقرير ان الفعل بدون اللطف
ممكن وانما الغرض بعث داعية المكلف على امتثال الامر ثم ان
اللطف قد يكون من فعل الله فيجب عليه لما قررناه وقد يكون
من فعل المكلف فيجب عليه تعالى اشعاره به وايجابه عليه
وقد يكون من فعل غيرهما فيجب عليه تعالى الايجاب على ذلك
الغير والتعويض لان التكليف بمصلحة الغير بدون العوض

عنه فتح الفصل الثالث في النبوه والامامة اصل
اذا كان الغرض من خلق العبيد مصلحتهم فتنبيههم على مصالحهم
ومفاسدهم ما لا تستقل عقولهم بادراكه لطف واجب وايضا
اذا امكن بسبب كثرة حواسهم والاتهم واختلاف دواعيهم
وارادتهم وقوع الشر والفساد في اثنآ معاملاتهم ومعاملاتهم
فتنبيههم على كيفية معاشرتهم وحسن معاملتهم وانتظام
امور معاشهم التي تسمى شريعة لطف واجب ولما كان
البارى غير قابل للاشارة الحسية فتنبيههم بغير واسطة
مخلوق مثلهم غير ممكن فبعثة الرسل واجبة اقول
النبوه لغة مشتقة اما من النبآ وهو الاخبار او من النبوة و
هو العلو واصطلاحا رياسة لشخص انساني مؤيد من الله
بمعجزات ربانية وعلوم الاهية مستغن فيها عن واسطة بشر
واختلف في وجوبها فقال اصحابنا الامامية والمعتزلة
بذلك وخالف الاشاعرة فيه وقد استدل المصنف بوجهين
الاول انه لما ثبت ان افعاله تع معللة بالاغراض وان

الاغراض عائدة الى عبيده وهي منحصرة فيما فيه مصالحهم
ودفع مفاسدهم وذلك اما في احوال معاشهم او معادهم ثم تلك
المصالح والمفاسد قسمان احدهما ما تستقل عقولهم بدركه كوجود
الصانع وصفاته وحكمته وحسن بعض الاشيا وقبح بعض و
هذا قد يفتقر فيه الى التنبيه لجواز الغفلة واستيلا الشهوة
والغضب وسلطان الهوى فينغمر العقل في الملابس البدنيه
فلا يحصل المطلوب وثانيهما ما لا تستقل كثير من مصالح المعاش
والاغذيه والادويه وكالعبادات وكيفياتها وهذا ما يفتقر
ضرورة الى التنبيه عليه فالتنبيه في كلا القسمين لطف وكل لطف
واجب الثاني انه لما كان الانسان بحيث لا يستقل وحده بتحصيل
مهمات معاشه بل يفتقر الى مشاركة ومعاون في ذلك كان
الاجتماع والملاقاه والمعاشره ضرورية فكانت مستلزمه
لوقوع معامله ومعاوضه ثم انه لما كان سلطان الشهوة و
الغضب مستوليان على الاشخاص ومحبة كل لنفسه بحيث
يحب الغبن ويكره الانغبان امكن وجود سنة عادلة قانونية

يرجع اليها عند وقوع التنازع والالات ووقوع الشر والفساد
الى هلاك الاشخاص البشرية المستلزم ذلك لارتفاع النوع
المطلوب في الحكمة بقايه ثم تلك السنة المسماة شريعة لو فوض
تفويضها الى الاشخاص لاستلزم التنازع المذكور ايضا لاختلاف
الاراء والاهواء في تفويضها الى الاشخاص المستلزم فوجب كونها
صادرة عن الجانب الالهي ثم انه لما لم يكن الباري تعالى قابلا
للاشارة الحسية والمواجهة والمخاطبة وجب وجود واسطة
بينه وبينهم له وجه روحاني تتلقى الوحي الالهي ووجه جسماني
يخاطب به الاشخاص البشرية وذلك هو النبي فوجود النبي لطف
ضروري في بقاء النوع فكان واجبا قال اصل امتناع
وقوع القبائح والاخلال بالواجبات عن الرسل على وجه لا
يخرجون عن حد الاختيار لئلا تنفر عقول الخلق عنهم ويثقون
بما جاؤا به لطف فيكون واجبا ويسمى هذا اللطف عصمة
فالرسل معصومون اقول لما فرغ من وجوب وجود
النبي شرع في ذكر صفاته وقد ذكر منها وجوب العصمة و قد

وقد اختلف الناس في ذلك فقال الخوارج بجواز صدور الكفر
عنهم لاعتقادهم ان كل ذنب صدر عمدا فهو كفر وجوزوا عليهم
تعمد الذنوب وقال اصحاب الحديث وجمهور الاشاعرة
والحشوية يجوز عليهم ما عدا الكفر من المعاصي الا الكذب
في اداء الرسالة وقال الزيدية بجواز الصغاير عنهم ثم اختلفوا
فعند بعضهم يجوز على سبيل السهو لا العمد لكن لعلو درجتهم
لا يواخذون بها وعند بعضهم يجوز على سبيل القصد لكنها
محبطة لكثرة ثوابهم وعند بعضهم يجوز على سبيل التاويل كما تاول
ادم عليه السلم حمل النهي عن النوع بارادة الشخص فجوز
غيره من الاشخاص واتفقوا كلهم على اختصاص المنع
بزمان النبوة لا قبلها وقال اصحابنا الامامية انهم معصومون
من اول العمر الى اخره من الذنوب كلها صغايرا او كبايرا
عمدا وسهوا وهو الحق وكلام المصنف يحتمل المسلكين الاول
في معنى العصمة وهو انها لطف يمنع معه وقوع القبائح
والاخلال بالواجبات لا على جهة الجبر بل مع بقاء الاختيار

صح

فاللطف جنس وقولنا تمتنع الى اخره فصل تخرج به باقي
الالطاف مع تقريبها تجوز معها المخالفة بخلاف العصمة
وقولنا لا على جهة الجبر الى اخره ليس من تمام الحد بل هو رد
على من حكم بان المعصوم لا يقدم على المعصية وهو قول ابي
الحسن الاشعري وبعضهم قال انه لا يتمكن من المعصية
لخاصة نفسانية او بدنية تقتضي امتناع وقوع القبائح والحق خلاف
ذلك كله اذ لو كان مسلوب القدرة الاختيار لزم ان لا
يستحق مدحا ولا ثوابا واللازم كالملزوم في البطلان والملازمة
ظاهرة الثانية الدليل على وجوب عصمة الرسل ان حصولها
لطف وشرط في حصول اتباعهم واللطف الذي هو شرط في
الواجب واجب فالعصمة واجبة اما الصغرى فلانه على
تقدير عدم العصمة تنفر القلوب والعقول عن الرسل
ويحصل الاستنكاف عن اتباعهم وايضا لم يحصل الوثوق باخبارهم
عن الله تع لجواز الكذب وحينئذ لم يحصل الانقياد لهم مع
وجودها لكون الامر بخلاف ذلك فيكون العصمة لطفا و



وذلك هو المطلوب واما الكبرى فلانه لو لم يجب ما توقف عليه
الواجب لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وهو باطل
قال مقدمة كل مبعوث من حضرته تعالى الى قوم لم يتايد
بامر خارق للعادة خال عن المعارضة مقرون بالتحدي
موافق لدعواه لم يكن لهم طريق الى تصديقه ويسمى ذلك معجزا
فظهور معجزات الرسل واجب اقول قيل لو قدم هذا
البحث على ما قبله لكان اولى لانه شرط في اصل النبوة والعصمة
شرط في الاتباع وهو في المرتبة الثانية وفيه نظر لان الامر
بالعكس لان العصمة وصف ذاتي في النبي يجب تحققه قبل
بعثته فيكون حصول اتباعه الذي يحصل عقيب المعجز بعد
ويمكن ان يقال وجوب المعجز شرط متفق على وجوبه بخلاف
العصمة وبالجملة لا مشاحة في تقدم الشرطية اذا تقرر هذا
فاعلم ان في كلام المصنف فايدتين الاولى تعريف المعجز
وهو امر خارق للعادة خال عن المعارضة مقرون بالتحدي

موافق لدعوى الاتى به وانما قلنا امر ولم نقل فعل ليعم الاثبات
والنفى فالاثبات كجعل الحصا حية والنفى كسلب القدره و
بعد ذلك فهنا قيود الاول خرق العاده فانه لو لم يكن
خارق كطلوع الشمس من المشرق لم يدل على الصدق
وخرقه للعاده قد يكون فى جنسه كما قلناه وقد يكون فى
صفاته كالفصاحه فى القران الثانى خلوه عن المعارضه
فانه لو لم يخل عن المعارضه بل كان مقدورا لم يدل على التصديق
كالسحر والشعبذه الثالث اقترانه بالتحدى اى المعارضه
لتخرج كرامات الاوليا والارهاص الذى يفعله الله للدلالة
على قرب مجى نبى وكذا ما يفعله تكذيبا كقصة النمرود وابراهيم
فانه لما جعل الله النار بردا وسلاما على ابراهيم قال هو انا
اجعلها بردا وسلاما فجاته نار فاحترق نصف ذقنه
لا غير الرابع مطابقته للدعوى فانه لو لم يكن مطابقا لم
يرد ايضا كقصة مسليمه لما ادعى النبوه الاعور فردت



فردت عينه فقال انا ادعو له فدعا فذهبت عينه الموجوده
الخامس انه يجب خلق المعجز على يد النبى صلى الله عليه واله لانهما
تساوت اشخاص الانسان فى صلاحيتها للنبوه لم يكن الدال على
التعين الا المعجز فيكون خلقه واجبا وهو المطلوب ه
قال اصل محمد رسول الله لانه ادعى النبوه واظهر المعجز
اما الدعوى فمعلومة بالتواتر واما المعجزه فكثيره واظهرها
القران لانه صلعم تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته مع
توفر دواعيهم وفرط فصاحتهم والى الان لم يقدر واحد من الفصحا
على تركيب كلمات على منواله فيكون معجزة فيكون محمد نبيا حقا
اقول سيدنا محمد صلعم بن عبد الله بن عبد المطلب نبى حقا
لانه ادعى النبوه وظهر المعجز على يديه وكل من كان كذلك فهو صادق
فى دعواه والمصنف رحمه الله لم يورد الكبرى اما لظهورها
او لكونها معلومه من البحث السابق واما الصغرى فقد
اشتملت على دعويين الاولى دعواه وهو معلوم بالتواتر المفيد
للعلم ضرورة الثانيه انه ظهر المعجز على يديه وهو كثير كانشقاق

القمر ونبوع الماء من بين اصابعه واطعام الخلق الكثير من الزاد
القليل والاخبار بالغيب وكلام الحيوان الاعجم الى غير ذلك
واظهرها القرآن العزيز الباقي فانه معجزة لانه تحدى به
العرب وعجزوا عن معارضته اما تحديه اي طلب الاتيان
بمثله فلانه بلغ ما امر به في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله
فاتوا بعشر سور مفتريات الى غير ذلك واما عجزهم فلانه
امرهم باتباعه فابوا ذلك فخيرهم بين الاتيان بمثل القرآن
او مناجزة القتال فاختاروا القتال الذي هو اشق من الاتيان
بمثله مع ان الاتيان بمثله كان اسهل عليهم لانهم اهل الكلام
والفصاحة المفرطة فعدولهم الى الاشق مع افادة الاسهل
دليل ظاهر على عجزهم لان العاقل لا يختار ذلك حال قدرته
واختياره وهذا مع انه الى الآن لم يقدر احد من الفصحاء والبلغاء
على تركيب كلمات على منواله او على ما يقاربه فيكون معجزة
وذلك هو المطلوب فائدة اختلف في علة اعجاز القرآن
قيل للصرفة بمعنى انه تعالى سلب قدرة العرب او دواعيهم

عن الاتيان بمثله وقيل انه اسلوب خاص غير معهود لهم وقيل لفصاحته
البالغة وقيل لاشتماله على الفصاحة والبلاغة والعلوم الشريفة وهو
الحق وتحقيق ذلك في المطولات اما الكبرى فلوجهين الاول ان المعجز
لما كان من فعل الله تعالى لغرض التصديق فلو لم يدل على صدق من
ظهر على يده لاستلزم ذلك كذبه وكان اظهاره حينئذ تصديقا للكاذب
وتصديق الكاذب قبيح عقلا فيكون محالا على الحكيم
تعالى الثاني انا نعلم ضرورة ان شخصا لو حضر بين يدي ملك
وقال انا رسول هذا الملك اليك ودليل صدقي في دعوى رسالته
ان الملك ينزل عن سريره او يضع عمامته ثم ان الملك فعل ذلك
عقيب كلام ذلك الشخص فان المخاطبين عند ذلك يضطرون
الى تصديقه كذلك النبي لما ادعى النبوة والله يظهر على يده كذا
فظهر كل ما قال فان الضرورة حينئذ تلجئنا الى تصديقه
في دعواه قال هداية اذا كان محمد نبيا يجب ان يكون
معصوما وكل ما جاء به مما لا يعارض العقل يجب تصديقه وان
نقل عنه شيء ما عارضه العقل لم يجب انكاره بل يتوقف فيه الى

ان يظهر سره فشريعته التي ناسخة للشرائع باقية ببقاء الدنيا
يجب الانقياد لها والامتثال لاحكامها اقول في هذه الهداية
فوايد الاولى انه لما ثبت نبوة نبينا محمد بن عبد الله وجب عصمته
وكل من ثبت عصمته استحال الكذب عليه فيكون هو كذلك
واذا استحال الكذب عليه يجب تصديقه في كل ما اخبر به عن
الله سبحانه من الاحكام الشرعية والاخبار عن القرون
الماضية وعن الاحوال الاتية يوم القيمة وغير ذلك الثانية
ان ما ورد عنه صلعم اما ان يكون موافقا للعقل ومخالفا فالاول
يجب تصديقه لتعاضد العقل بالنقل ثم هذا الموافق قسمان
احدهما حكم العقل بوجوبه وثانيهما حكم العقل بجواز طرفيه النفي و
الاثبات بحيث لم يحكم بامتناعه وعلى كل تقدير يجب التصديق
بذلك كله والثاني وهو المخالف للعقل فنقول اذا تعارض العقل
والنقل فلا يجوز العمل بهما والا لزم الجمع بين النقيضين ولا ترك
العمل بهما والا لارتفع النقيضان ولا العمل بالنقل واطراح العقل
والا لزم اطراح النقل ايضا لان العقل اصل للنقل لانه منتهه

منتهه الى قول الرسول الثابت صدقه بالعقل فيكون اصلا له فلم
يبق الا العكس وهو العمل بالعقل واما النقل فلا يطرح بل للعلما
في ذلك مذهبان احدهما ان يتوقف فيه الى ان يظهر سره او
يفوض علمه الى الله وثانيهما ان يأول تاويلا لا ينكره العقل كقوله
يد الله فوق ايديهم فان العقل يمنع ظاهر اليد لامتناع الجارحة
عليه تعالى والعرض ان النقل صحيح فحملنا اليد على القدرة و
ذلك لا ينكره العقل الثالثة ان شريعة نبينا صلعم ناسخة لجميع
ما تقدمها من الشرائع والنسخ هو رفع حكم شرعي بدليل آخر شرعي
متراخ عنه على وجه لولاه لثبت الاول وذلك جايز عقلا لان
الاحكام شرعت لمصلحة العبيد والمصلحة قد تتغير فيتغير
الحكم التابع لها كالمريض الذي تتغير حالته معالجته بحسب تغير
الامراض المتواردة عليه وواقع عليه نقلا فان الشرائع تشتمل
على احكام كثيرة فيها ناسخ ومنسوخ هذا وقد جاء في التورية احكام
كثيرة داخلها النسخ يطول الكلام بذكرها فيبطل قول اليهود
لعنهم الله بعدم جوازه مع ذلك كله لما ثبت نبوة محمد صلعم بالادلة

المذكوره ولا شك ان ذلك يستلزم نسخ جميع ما تقدمها فيكون
كذلك وهو المطلوب الرابعة ان شريعة نبينا محمد صلعم باقيه
ببقا الدنيا لا يتطرق النسخ الى جملتها بشريعة غيرها لقوله
تعالى وخاتم النبيين وقوله عليه السلم لا نبي بعدي وللاجماع
المسلمين على ذلك الخامسة انه يجب الانقياد والامتثال
لشريعته عليه السلم لقوله تعالى فلا وربك لا يومنون حتى
يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت
ويسلموا تسليما وذلك عام بالنسبة الى كل الاشخاص الانسانيه
لقوله وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا قال
اصل لما امكن وقوع الشر والفساد وارتكاب المعاصي من الخلق
وجب في الحكمة وجود رئيس قاهر امر بالمعروف ناه عن المنكر
مبين لما يخفى على الامة من غوامض الشرع منفذ لاحكامه
ليكونوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد ويامنوا من وقوع
الفتن والفساد فكان وجوده لطفا وقد ثبت ان اللطف
واجب عليه تعالى وهذا اللطف يسمى امامه فتكون الامامة

الامامه واجبه اقول لما فرغ من بحث النبوه شرع في الامامة
ولما كان التصديق بشي مسبوقا بتصوره وجب تعريف الامامة
اولا ثم النظر في احكامها فنقول الامامه رياسة عامة في امور
الدين والدنيا لشخص انساني على وجه التبع والخلافه فالرياسه
جنس قريب لها وتقييدها بالعموم فصل يخرج به رياسة القضاة
والولاة في بلد خاص وحال خاص وقولنا في امور الدين خرج رياسة
ملك عمت رياسته في الدنيا خاصة وقولنا في امور الدين والدنيا
خرج رياسة العلما وقولنا لشخص انساني فيه التعريض لوجوه
ففيه اشارة الى وجوب وحدة الامام في كل عصر وانه شخص
معهود معين لا اي شخص كان وقولنا على وجه التبع والخلافه
لتخرج النبوه فانها ايضا رياسة عامه على الوجه المذكور فلا
بد من فصل يخرجها اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا
في وجوب نصب الامام فانكره بعض الخوارج وقال بوجوبها
اكثر الناس ثم اختلفوا القايلون بوجوبها في انه عقلي ام سمعي
فقال الاشاعره واكثر المعتزله بالثاني وقال ابو الحسين البصري

والكعبي والجاحظ واصحابنا بالاول لكن اصحابنا قالوا على الله
اى يجب فى حكمته تعالى نصب رييس لنا واوليك قالوا على
الخلق اى يجب على الخلق نصب رييس لدفع الضرر عنهم والدليل
على مذهب اصحابنا ان نصب الامام لطف للمكلفين واللطف
واجب على الله تعالى فنصب الامام واجب عليه اما الكبرى
فقد سبقت واما الصغرى فلوجهين الاول انه لما استولى
سلطان الشهوة والغضب على المكلفين ومحبة كل منهم لحصول
مراده وكراهته لفواته وميل الطباع الى الظلم ونفورها عن
الحسن الانظلام امكن وقوع الشر والفساد بينهم فيستولى
بعضهم على بعض ويقع الهرج والمرج المؤديان الى هلاكهم وقد
علم كل عاقل نزع الهوى عن قلبه علما تجربيا انه متى كان لهم
رييس قاهر امر بالمعروف ناه عن المنكر آخذ على ايدي الجناة
حاسم لجراة الطغاة ارتفع ذلك الشر والفساد وكانوا الى الصلاح
اقرب ومن الفساد ابعد وذلك هو المراد باللطف كما مر فيجب
وجوده فى الحكمة وهو المطلوب الثانى تقدم وجوب وجود شريعة

شريعة قائمة بالعدل بين الخلق فى ساير ما يحتاجون اليه وفاهم
بيّن ان الكتاب والسنة العزيز غير مشتمل على كل حكم جزئى يحتاج
اليه وكذلك السنة فوجب وجود شخص حافظ لجزئيات الاحكام
مبين لغوامض الشرع قايم مقام صاحب تلك الشريعة المتكفل
ببيانها وذلك هو الامام فيكون وجوده لطفا وهو المطلوب
وهنا ايرادات كثيرة وجوابها ذكرناه فى كتاب اللوامع من اراده
فليقف عليها قال ولما كان علة الحاجة الى الامام عدم
عصمة الخلق وجب ان يكون الامام معصوما والا لم يحصل الغرض
الحكيم اقول اختلف الناس فى وجوب عصمة الامام فنفاه
الكل الا اصحابنا الامامية واستدل المصنف على الوجوب بان
العلة المحوجة لنصب الامام هى جواز الخطا على المكلفين لانه
لو فرض عدم ذلك لما كان الوجوب حاصلا فاذا فرض الامام
جايز الخطا وجب وجود رييس له والكلام فى الثانى يكون كالكلام
فى الاول فيلزم وجود ايمة غير متناهية وهو باطل لانه من جواز
الخطا على الامام فلا يكون جايز الخطا وذلك هو المراد بالعصمة

فيكون العصمة واجبة وهو المطلوب قال ـــ اصل لما كانت عصمة
الامام غير مودية الى الجاء الخلق الى الصلاح امكن وقوع الفتنة و
الفساد بسبب كثرة الايمه فيكون الامام واحدا في سائر الاقطار
ويستعين بنوابه منها قول ـــ اتفق الاكثر على انه لا يجوز
تعدد الايمة في زمان واحد خلافا للزيديه فانهم جوزوا قيام
امامين في عصر واحد في قطعتين متباعدتين اذا اجتمعا بشرايط
الامامة والحق خلافه لان وجود الامام نفسه غير ملجي للخلق الى
دفع الفساد لما بينا في تعريف اللطف انه لا يبلغ الالجاء وحينئذ
جاز وقوع الفتنة والفساد مع وجوده فلو تعدد لزم نقض الغرض
من نصبه اذ لو اجتمع في عصر واحد امامان فرغب بعض الناس
الى احدهما وبعضهم الى الاخر والفرض ان كل منهما يجوز له عقد
الامه لنفسه فيقتل مخالفيه ويقع الفساد وايضا لو جاز قيام
امامين في زمان واحد لزم المحال لانهما متساويان فلا اولويه
لاتباع احدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح دون الآخر فاما ان يتبعا
معا وهو محال لجواز اختلافهما او يتبع احدهما فيلزم الترجيح بلا



بلا مرجح او لا يتبعا وهو باطل لوجوب وجود الرئيس المستلزم لوجوب
اتباعه ان قيل اذا كان واحدا فكيف تكون حاله مع المكلفين البعيد
الدار عنه قلنا يستعين بنوابه على انفاذ اوامره ونواهيه قال ـــ
لما كانت العصمة امرا خفيا لا يطلع عليه الا علام الغيوب لم يكن طريقا
الى معرفة المعصوم فيجب ان يكون منصوصا عليه من قبل الله
تعالى ومن قبل نبي وامام قبله اقول ـــ اختلف الناس في
الطريق الى تعيين الامام بعد اتفاقهم على النص من الله او من
النبي او من امام قبله طريقا الى ذلك فقال اهل السنة يحصل ايضا
بالبيعة والاختيار وقال الزيدية بالقيام والدعوى فعندهم
الشرايط خمسة العلم باحكام الشرع والزهد والشجاعة والقيام
والدعوى ويكون من ولد الحسنين او احدهما وقال اصحابنا لا يحصل
الا بالنص لا غير وذلك لان العصمة شرط في الامام كما تقدم
وهي امر خفي لا يطلع عليه الا علام الغيوب وانما قلنا ذلك لان
صلاح الظاهر غير كاف بل لا بد مع ذلك من صلاح الباطن لان
الاعمال في عرضة الريا والسمعة والنفاق فلولا النص على

العصمة لم يكن لنا طريقا الى معرفتها ثم النص قد يكون من
الله وهو قسمان احدهما قولى وهو اللفظ الدال على المراد دلالة
ظاهرة بذاته وهو الجلى او لا بذاته بل مع ضم مقدمة اخرى او مقدمات
وهو الخفى وثانيهما فعلى وهو خلق المعجز على يديه عقيب دعواه وقد
يكون من الرسول صلعم او من امام قبله وهو قولى ينقسم الى قسميه
المذكورين وفعلى فعال يشعر اشعارا ظاهرا بالدلالة على
المعين قال مقدمة لما ثبت ان العصر لم يخل من معصوم
فكل امر يتفق الامة في عصر مما لا يخالف العقل كان حقا
فاجماع الامة حق اقول انما ذكر المصنف هذه المسلة
هنا لانها احد مقدمات الدليل الاتى والاجماع الامة عبارة
عن اتفاق العلما من امة محمد صلعم على امر من الامور ولم
يخالف في كونه حجة احد الا النظام واستدل الجمهور على
حجيته بقوله تعالى عليه السلم لا تجتمع امتى على خطا واما اصحابنا
فلما كان الامام واجب الوجود في كل عصر وهو واجب العصمة
وسيد العلما فاذا فرض اتفاق العلما كلهم في اى عصر كان فان

قوله داخل في قولهم فيكون ذلك الاجماع حقا لاستحالة الخطا على
الامام فدليل حجية الاجماع هو قوله علم واعلم ان الامر المجمع عليه
يجب ان لا يكون مخالفا للعقل فانه لو خالفه لوجب المصير الى الدليل
العقلى قال اصل لما ثبت وجوب عصمة الامام ولم يثبت
العصمة في غير الائمة الاثنى عشر باتفاق الخصم فثبتت امامة
الاثنى عشر لعصمتهم فيجب متابعتهم على كل واحد اقول
لما فرغ من شرط الامامة شرع في تعيين الائمة وهم الاثنى عشر
عليهم السلم على والحسن والحسين وعلى بن الحسين ومحمد الباقر
وجعفر الصادق وموسى بن جعفر وعلى بن موسى ومحمد بن على
وعلى بن محمد والحسن بن على والخلف الحجة محمد بن الحسن صلوات
الله عليهم اجمعين تقرير الدليل ان نقول كلما وجب كون
الامام معصوما كان هؤلاى عليهم السلم هم الائمة لكن المقدم
حقا فالتالى مثله اما حقية المقدم فقد تقدم الدلالة عليها
واما بيان الشرطية فلانه لولاه لزم خرق الاجماع وهو باطل لما تقدم
وذلك لان القايل قايلان اما مشترط للعصمة فالائمة هؤلاى

او غير مشترط فالايمه غيرهم فالقول بوجوب العصمه والايمه
غيرهم لم يقل به احد فيكون خارقا للاجماع فيكون باطلا وهو
المطلوب واعلم ان المصنف رحمه الله اقتصر من الدلالة
على هذا الدليل وهنا ادلة اخر فلنشر الى بعضها الاول قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم فالمراد اما من علمت عصمته اولا والثاني باطل والا
لزم الامر بطاعة جايز الخطا امرا مطلقا وهو قبيح لا يصدر
عن الحكيم فالاول هو المراد وكل من قال بذلك قال انهم هم
المعنيون ويويده حديث جابر الانصاري عن النبي صلى الله
عليه واله لما ساله عن اولى الامر فقال عليه السلم هم
خلفاى يا جابر اولهم اخى على ثم الحسن ثم الحسين وعد تسعه
من ولد الحسين عليه السلم الثاني قوله تعالى وكونوا مع الصادقين
وتقريره تقدم الثالث ان كل واحد منهم ادعى الامامة وظهر
المعجز على يده وكل من كان كذلك فهو امام اما الكبرى فقد
سبق تقريرها في النبوه واما الصغرى فقد تواترت الامامية

الامامية بنقل جزئياتها الرابع نقلت الامامية تواترا النص الجلي
على علي عليه السلم من النبي عم كقوله هذا خليفتي عليكم وقوله
انت ولى كل مومن ومومنة بعدى وقوله سلموا عليه بامرة
المومنين ونص على عم على الحسن والحسين ونص كل واحد
من الباقين على من بعده فيكونوا ايمه وهو المطلوب الخامس
نقل الجمهور عن جابر بن سمرة عن النبي صلعم انه قال يكون بعدي
اثنى عشر اميرا كلهم من قريش ونقل مسروق عن ابن مسعود
انه قال لما ساله سايل هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفه
قال نعم اثنى عشر عدد نقبا بنى اسرايل وكل من قال بهذا العدد
قال انهم ايمه السادس روى سلمان الفارسي عن النبي صلعم انه قال
للحسين عم هذا ولدي الحسين امام بن امام اخو امام ابو ايمه
تسعة تاسعهم قايمهم السابع ورد في التورية ان الله تعالى قال
لابراهيم عم قد اجبت دعاءك في اسمعيل وعظمته جدا جدا وليلد
اثنى عشر عظيما الثامن قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض في كتاب الله من المومنين والمهاجرين وجه الدلالة

انهم اقرب الى النبي صلعم من كل من ادعى الامامة وكل من كان كذلك
كان اولى به وهو المطلوب اما الصغرى فظاهرة ان قلت العباس
واولاده اقرب قلنا ممنوع وهو عمه من الاب لا غير وعلي
على بن عمه من الابوين سلمنا لكن خرج بالدليل المشترط للعصمة
والافضلية والحسنان ابنا رسول الله صلعم ويحرم نكاح بناتهم
عليه فيكونوا اقرب واما الكبرى للاية فلان اولوية اولى الارحام
اما في كل ما للرجال ان تتصرف فيه او بعضه فان كان الاول
لزم استقلال ولاية رسول الله صلعم اليهم قضية للعموم وان كان الثاني
فالبعض اما الولاية او غيرها والثاني باطل لعموم القرينة فيكون
هو الولاية لدلالة قرينة قوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم
وولاية النبي صلعم هي الولاية المقصودة من الاستدلال التاسع تواتر
النقل عن النبي صلعم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ما ان تمسكتم بهما لن
تضلوا ان قلت هذان الوجهان يعمان كل اهل البيت فيصح قول
الزيدية قلت ممنوع فان اشتراط العصمة يخرج من عداهم ه‍

خصوصا



خصوصا وقد جعل التمسك بهما مانعا من الضلال وذلك لا يتم الا فيمن
تحققت عصمته وكل من قال بذلك قال ان المراد الاثنا عشر قال
فايدة سبب حرمان الخلق من امام الزمان ليس من الله لانه لا
يخالف مقتضى حكمته ولا من الامام لعصمته فيكون من رعيته
وما لم يزل سبب الغيبة لم يظهر والحجة بعد ازاحة العلة و كشف
الحقيقة لله تعالى على الخلق والاستبعاد في طول عمره مع ثبوت
امكانه ووقوعه في غيره جهل محض قوله لما اعتقد
اصحابنا الامامية وجوب الامامة في كل زمان وتواتر نقلهم
بحصر الايمة في الاثني عشر عليهم السلم وان الامام الثاني عشر
عليه ولد وانه قد شاهده جماعة منهم بعد قولهم العلم بنص
ابيه على عينه وانهم نقلوا عنه مسايل وفتاوى وكان له نواب
يصدر الامر منهم عنه عليه ثم انه بعد ذلك غاب وانقطعت واشتهر
تلك السفارة والمشاهدة له عليه فتوجهت همم الخصم الى الطعن اولا
في تلك القاعدة الموجبة لوجود الامام في كل وقت بانه غير
ظاهر بالاتفاق ولا ناه ولا امر وثانيا بعد تسليم تلك القاعدة

بالسوال عن علة الغيبه اذ العبث والقبح عندنا منفيان عن
الحكيم تعالى وثالثا منع امكان بقا شخص هذه المدة الطويله
وله هذا العمر الطويل الخارج عن العاده فاجاب اصحابنا عن
الاول فبمنع انخرام تلك القاعده وانما يتم ذلك لولم ننقل بوجوده
وولادته ومشاهدته فولكم انه غير ظاهر ولاناه ولاآمر قلنا
ذلك غير قادح فان نفس وجوده لطف وتصرفه لطف
آخر فاللطفيه حاصله حال ظهوره وغيبته وهما بالنسبه
الى معتقديه سيان كحال النبي صلى الله عليه وآله في استتاره في الغار وحال
غيبة جماعة من الانبيا عن اممهم واما عن الثاني فاجاب
المصنف وجماعة بانه ليس من الله لحكمته ولا من الامام لعصمته
بل من الرعيه لسو اختيارهم وعدم قبولهم واذعانهم واذا كان
كذلك تكون الغيبه حاصله مادامت العله حاصله وانما تكون
الحجة بعد ازالة السبب المانع من الظهور واجاب غيرهم بان
السبب غير معلوم لنا اذ لا يجب علينا معرفة علة خلق كل
شي فنعرف علة خلق الحيات والعقارب وغيرها تفصيلا بل يكفي



تكون الاجمال فان الحكيم لا يفعل الا لغرض صحيح وحينئذ جاز ان يكون ذلك
لمصلحة استاثر الله بعلمها وفي قول المصنف وكشف الحقيقه الله ايما
الى هذا الجواب فيما اظنه واما عن الثالث فانه ممكن والله تعالى قادر
مختار فدفعه جهل محض ومكابرة لصريح العقل وخروج عن
المله هذا مع انه قد وجد من عمر اضعاف عمره عليه السلام اما في
احوال الاشقيا فكالسامري والدجال واما في خوال السعدا فكنوح و
الخضر عليهما السلام قال تبصرة لما كان الانبيا والايمه يحتاج
اليهم الامه للتعلم والتاديب وجب ان يكونوا اعلم واشجع ولما
كانوا معصومين وجب ان يكونوا اقرب الى الله تعالى ولما كان
الامام من رعية النبي صلى الله عليه وآله وجب ان يكون النبي نسبته في الفضل
الى الامام كنسبة الامام الى الرعيه اقول في هذه التبصره
مسايل الاولى انه يجب كون الانبيا والايمه افضل من كل واحد
واحد من الامه والمراد بالافضل ان يكون اجمع لخصايص الكمال
كما وكيفا وانما قلنا بوجوب ذلك لان العله في وجوب رياستهم
نقص الرعيه واحتياجهم الى التعليم والتاديب فلو لم يكن المحتاج

اليهم افضل لما تحقق معنى حقيقة الاحتياج اليهم لكن الفرض خلاف
ذلك فيدخل في وجوب كونهم افضل من رعاياهم ان تكونوا اعلم
واشجع واكرم الى غير ذلك من الخصايص الثاني انه ثبت كونهم
اقرب الى الله تعالى بمعنى انهم اكثر ثوابا وبمعنى انهم اكثر حظوة عنده
بارادة الخير لهم او بمعنى انهم اكثر استحقاقا للمراتب التعظيم والتبجيل
ولا شك ان هذه المعاني كلها لازمة ومعلولة للقيام بكمال الطاعات
واجتناب المقبحات الذى هو معنى التقوى لقوله ان اكرمكم
عند الله اتقاكم اذا عرفت هذا فاعلم انه لما وجب عصمة
الانبيا والايمه وجب حصولهم على كمال الطاعات واجتناب
المقبحات فلا جرم كانوا الى اقرب بالمعاني المذكورة الثالث
انه تقدم كون وجوب الامام افضل من رعيته لما قلناه من
الاحتياج اليه ولانه لولاه لكان اما مساويا فيلزم الترجيح
بلا مرجح او مفضولا وهو قبيح عقلا وشرعا ولقوله امن يهدى
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى اذا عرفت هذا
فالامام لما كان من رعية النبي لانه محتاج اليه بالتكميل وجب



وجب كون النبي افضل لما قلناه هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله
وليس فيه هضم لمنصب الامامه كما يراه لا محافظة بعضهم حتى قال
ان عليا عليه السلم نفس النبي صلعم لقوله وانفسنا وانفسكم في اية
المباهلة واذا كان نفسه لا تكون نسبته اليه كنسبة الرعية في
النقص قلنا كونه نفسه او كنفسه لا يمنع من احتياجه اليه في
تحصيل الكمالات العلمية والعملية الذى هو مرادنا فان النبي صلعم
افضل منه بذلك الاعتبار ومن تصفح كلام علي عليه السلم ظهر
له حقيقة ما ذكرناه كقوله وقد قيل له لقد اوتيت علم الغيب فقال
ليس ذلك بعلم غيب انما هو علم علمه الله نبيه ثم علمنيه وكقوله
في وصف حاله مع النبي صلعم يرفع لي كل يوم علما من اخلاقه الى غير
ذلك والحكم الفاصل بينهما ما حكاه علي عليه السلم انه قال له يا علي
انك تسمع ما اسمع وترى ما ارى لكنك لست بنبي وانما انت وزيرا
واعلم ان كلام المصنف الذى قررناه يتوجه الى الامام نسبته الى نبي
شريعته واما بالنسبة الى غير شريعته فلا فان ايمتنا عليهم السلم
لا نقول ان نسبتهم الى اي نبي كان نسبة رعيته اليه حتى يكون على

بن ابی طالب علیه السلم نسبته الی احاد انبیا بنی اسرائیل کذلک
کلا وحاشا بل عند جماعه من اصحابنا ان ائمتنا علیهم السلم
افضل من جمیع الانبیا عدا محمد ص وعند بعضهم الا اولوا العزم
وتوقف شیخنا المفید فی ذلک والحق عندی ان علیا علیه السلم
افضل من کل احد الا رسول الله ص واما باقی الائمه افضل ممن
عدا اولوا العزم واما اولی العزم فعندی فی ذلک توقف والله
اعلم قال الفصل الرابع فی المعاد ان الله تع خلق
الانسان واعطاه العقل والقدره والاراده والادراک والقوی المختلفه
وجعل زمام الاختیار بیده وکلفه بتکالیف شاقه وخصه بالالطاف
الخفیه والجلیه لغرض عاید الیهم ولیس ذلک الا نوع کمال لا یحصل
الا بالکسب اذ لو امکن بلا واسطه لخلقهم علیه ابتدا ولما کانت
الدنیا هی دار التکلیف فهی دار الکسب یعتبر الانسان فیها مده
یمکن تحصیل کماله فیها ثم یعود الی دار الجزا وتسمی دار الاخره
اقول المعاد مفعل مشتق من العود وصیغته مفعل یجی
للزمان والمکان ای زمان العود او مکانه والمراد به هاهنا



هاهنا الوجود الثانی للابدان وعود النفس الیها بعد مفارقتها اذا
تقرر هذا فاعلم ان الله خلق الانسان فی احسن تقویم کما حکاه
فی کتابه الکریم فعدل مزاجه بحسب ما یقتضیه نوعه للافعال المطلوبه
منه فزاده بعد تعدیل ارکان بدنه النفس الناطقه وعلقها
ببدنه وجعل لها تصرف فی ذلک البدن ووهبه قوی مختلفه
تنقسم الی مدرکه والی محرکه اما المدرکه فاما للکلیات وهی القوه
العقلیه المحصله للعلوم واما للجزئیات فاما ظاهره وهی السمع
والبصر والشم والذوق واللمس واما باطنه وهی خمس ایضا الحس
المشترک والخیال والوهم والحافظه والمفکره واما المحرکه فهی اما
اختیاریه او طبیعیه فالاختیاریه اما باعثه فاما ان تحث علی
جلب النفع وهی الشهوانیه او علی دفع الضرر وهی الغضبیه واما
فاعله وهی القدره التی تفعل بانضمام الاراده الیها والطبیعیه اما
غاذیه او مولده ویخدمها قوی اربع الجاذبه والماسکه والهاضمه
والدافعه فتبارک الله احسن الخالقین ثم انه جعل زمام الاختیار
بیده ولم یجعله مرخا العنان مهملا کغیره من الحیوانات بل کلفه

بتكاليف شاقة وخصه بالطاف شاقة خفية كالعقل الذي يعلم حسن
الافعال وقبحها وجليه كبعث الرسل ونصب الادله ثم انه لما
استحال على الله على الحكيم العبث وفعل القبيح وجب ان يكون ذلك
الخلق والانشا لغرض لا يعود الى الله على الحكيم لاستغنايه وكماله
فوجب عوده الى هذا الانسان وليس بمفسدة له لاستحالة ذلك على
الحكيم فيكون مصلحة وليست الا نوع كمال هو المنافع الدايمة المقارنه
للتعظيم والتبجيل بل اعظم من ذلك وهو الفوز بالرضا منه كما قال
تعالى ورضوان من الله اكبر لكن ذلك لا يحصل الا بالكسب لان
العقل الصريح يحيل الرضوان والتعظيم لغير مستحقه ولو امكن حصوله
بدونه لخلقه ابتدا فكان توسط التكليف عبثا تعالى الحكيم عنه فاذن
المقصود بالذات الفوز بتلك السعادة والحصول على ذلك الرضوان
المستحق ذلك بالكسب فيكون لذلك الانسان حالان احدهما بالكسب
وهو دار الدنيا وثانيهما الجزا وهي الدار الاخرة المعبر عنها بالمعاد
ويعبر عن الاولى بدار التكليف قال مقدمة الذي يشير
اليه الانسان بقوله انا لو كان عرضا لاحتاج الى محل يتصف به

به لكن لا يتصف بالانسان شي بالضرورة بل يتصف هو باوصاف غيره
فيكون جوهرا فلو كان هو البدن او شي من جوارحه لم يتصف
بالعلم لكنه متصف به بالضروره فيكون جوهرا عالما والبدن و
ساير الجوارح الاته ونحن نسميه ههنا بالروح اقول لما كان
المعاد هو الوجود الثاني للانسان افتقر الى معرفة الانسان و
اختلف الناس فيه اختلافا لا يكاد ينحصر لكن حاصله يرجع الى
انه اما جوهرا او عرضا والجوهر اما جسماني او روحاني فالاقسام
ثلاثة الاول ان يكون عرضا فقيل هو المزاج المعتدل وقيل هو
الحياه وقيل تخاطيط الاعضا وتشكل البدن الثاني ان يكون جسما
او جسمانيا فقيل الهيكل المحسوس وقيل الاخلاط الاربعة وقيل
احد العناصر الاربعة فكل ذهب اليه قوم وقال النظام جسم لطيف
داخل البدن وقال الراوندي جزء لا يتجزى في القلب وقيل الروح
وقيل جسم مركب من بخاريه الاخلاط والمحقق من المتكلمين قال انه
اجزا اصلية في البدن باقية من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها
الزيادة والنقصان وهو الاقرب الثالث ان لا يكون جسما و

جسمانيا وهو المعبر عنه بالروح وهو قول الحكما وبعض المعتزله
وبعض الامامية واختاره المصنف واستدل على ابطال القسمين
الاولين ليثبت مطلوبه اما الاول فلان العرض قايم بغيره فيحتاج
الى محل يقوم به يكون ذلك المحل موصوفا بذلك العرض لكن الانسان
لا يتصف به وهو معلوم ضرورة بل الانسان يكون موصوفا
باوصاف مغايرة له فلا يكون عرضا وهو المطلوب واما الثاني
وهو ان يكون جسما او جسمانيا كهذا البدن او شي من اجزايه فاستدل
على نفيه بان الانسان موصوف بالعلم ولا شي من هذا البدن او
اجزايه موصوفا بالعلم فلا يكون الانسان هذا البدن ولا شي من
اجزايه اما الصغرى فظاهره ولانه انما كان انسان بادراك
الكليات لا بادراك الجزيات لانه ما من حيوان الا ويشاركه في
ادراكه الجزييات واما ادراك العلوم الكلية فشي يتاز به عن باقي
الحيوانات واما الكبرى فلوجهين الاول ان العلم حصول
صورة المعلوم في العالم فاذا حصل صورة الكلي في الجسم او جزا منه
لزم ان يكون الكلي جزيا لان جزية المحل تستلزم جزية الحال فيه



فيه الثاني ان الانسان يعلم البسيط كالنقطة والوحدة فيكون علمه به ايضا
بسيطا لوجوب مطابقة العلم للمعلوم واذا كان العلم بالبسيط بسيطا
وجب ان يكون محله ايضا بسيطا لاستحالة حلول البسيط في المركب
ولا شي من هذا البدن او جزيه بسيطا فلا يكون عالما به فلا
يكون انسانا وهو المطلوب وهذا التقدير مبني على ان العلم
حصول صورة المعلوم في العالم وللخصم ان يمنع ذلك لجواز ان يكون
اضافة بين العالم والمعلوم بسبب القوة الغريزية التي في القلب
المسماه بالعقل وحينئذ جاز ان يكون العلم بالكلي والبسيط وهذا
البدن او اجزا اصليه فيه وايضا مبني على نفي الجزء الذي لا يتحرك
والخصم قد اثبته وقوله فيكون جوهرا عالما ابطل كونه عرضا وهذا
البدن او شيا منه قال بذلك فهو عنده جوهر مجرد عالم متعلق
بهذا البدن تعلق التدبير وهذا البدن واجزاوه الات له يتصرف
به في افعاله وسمي ذلك الجوهر بالروح قالوا واليه الاشارة بقوله
تعالى ويسالونك عن الروح قل الروح من امر ربي قال
مقدمة جمع اجزا بدن الميت وتاليفها مثل ما كان واعادة روحه

المدبرة اليه يسمى حشر الاجساد وهو ممكن والله تعالى قادر على كل
ممكن وعالم به والجسم قابل للتاليف فيكون قادرا عليه اقول
حشر الاجساد هو عبارة عن جمع اجزاء البدن بعد تفرقها و
تاليفها على النحو الذي كان عليه وخلق الاعراض التي تشاكله فيه
واعادة تعلق الروح به كما كان اولاً ولا شك في امكان ذلك والا
لما وجد اولاً وهذا الامكان موقوفا على مقدمتين احديهما
كونه قادرا وثانيهما كونه عالما بالجزئيات ليعيد الجزء المعين
الى الشخص المعين وقد تقدم بيان ذلك كله ولكون الامكان
موقوفا على هاتين المقدمتين لم يذكر المعاد الجسماني في موضع من
القرآن الا واردفه بذكرهما كما في قوله وضرب لنا مثلا ونسي
خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم قال اصل الانبياء باسرهم اخبروا
بحشر الاجساد وهو موافق للمصلحة الكلية فيكون حقا
لعصمتهم والجنة والنار المحسوستان كما وعدوا به حق ايضا
ليستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب وكذلك



وكذلك ما عذاب القبر والصراط والكتب وانطاق الجوارح و
غيرها مما اخبروا به حق لامكانها واخبار الصادق بها اقول
في هذا الاصل مسايل وجوب حشر الاجساد لان ما تقدم بيان
امكانه والممكن لا يجب وقوعه الا بسبب خارجي ودليل وجوبه
ان الانبياء عليهم السلام اخبروا بوقوعه وكل من كان كذلك فهو
واجب الوقوع اما الصغرى فظاهرة لمن نظر في الكتب الالهية
وتواتر النقل عنهم به خصوصا كتابنا العزيز واما الكبرى فلعصمتهم
الرافعة للكذب عنهم هذا مع ان ذلك موافق للحكمة للعصمة
الكلية كما تقدم تقريره من الغرض في خلق الانسان الثانية يجب
اعتقاد وجود الجنة والنار المحسوستان لدلالة القرآن على ذلك كقوله
في الجنة اعدت للمتقين الاعداد يستلزم الوجود وقوله النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة وايضا
ليستوفي المكلفين حقوقهم من الثواب والعقاب وانما قيدتهما
بالمحسوستين ليدفع بذلك تاويل منكري المعاد البدني بحمل الوعد
والوعيد على الروحاني وهو باطل لانا نعلم ضرورة من دين محمد

ما انه كان يقول بالمعاد الجسماني والجنة والنار ويحكي ما فيهما من
المأكل والمشرب والمنكح وانه دخلها فانكار ذلك خروج عن
الملة الثالثة يجب اعتقاد وقوع هذه الامور وهو عذاب
القبر ونعيمه والحساب والصراط والكتب وانطاق الجوارح
وكيفيات النعيم والجحيم وغير ذلك لانها امور ممكنة موافقة
للمصلحة واللطيفة والصادق المعصوم اخبر بها وكل ما كان
كذلك فهو حق قال هداية اعادة المعدوم محال والا لزم
تخلل العدم في وجود واحد فيكون الواحد اثنان وحل لما كان
حشر الاجساد حقا وجب ان لا تعدم اجزاء ابدان المكلفين
وارواحهم بل يبدد التاليف والمزاج والفنا المشار اليه كناية عنه
اقول في هذه الهداية مسئلتان الاولى اختلف الناس
في ان الشيء اذا عدم عدما محضا وصار نفيا صرفا هل يمكن اعادته
بعينه وتشخصه اولا بل يوجد مثله قال الاشاعرة والمثبتون
من المعتزلة بالاول وقال الحكماء وابو الحسين البصري والمصنف
بالثاني فبعض الناس ادعى الضرورة على استحالة اعادته والمصنف

والمصنف استدل بانه لو كان لم يكن لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
واللازم كالملزوم في البطلان بيان الملازمة ان الموجود في الزمن
الاول لو عدم في الزمن الثاني ثم اعيد في الزمن الثالث فان كان
الموجود الثاني بعينه هو بعينه الموجود الاول تخلل العدم في
الثاني بين الموجود ونفسه وان كان غيره لم يكن المعاد عين
المبتدا بل مثله قيل وفيه نظر لجواز ان يكون الوجود الثاني هو عين
الاول بالماهية والظاهر ان مرادهم باعادته هو وجوده ثانيا
بوجود مساو للاول وقد حصل الجواب فيقال ان اريد باعادة
المعدوم اعادته مع جميع لوازمه وعوارضه المشخصة وغيرها
تم الدليل وان اريد اعادته لا بعينه التشخيصية لم يتم لما قلنا هذا
كله اذا قلنا بان الوجود زايد على الماهية اما اذا قلنا انه نفس
الماهية فالدليل تام احتج المجوزون بانه لو امتنع لكان اما لذاته
فلا يوجد اصلا اولا ولا ثانيا وان كان بغيره جاز زواله ذلك
الغير فيجوز وجوده حينئذ نظرا الى ذاته اجيب بانه ممتنع
لامر لازم للماهية وهو كون الوجود بعد العدم ولا شك

في لزومه فامتناعه لاجل هذا اللازم لا يقتضي امتناعه مطلقا
الثاني المصنف لما كان مذهبه ان المعدوم يستحيل اعادته
بعينه وكذا ابو الحسين البصري لزمهما ان يقولا بان اجزاء
ابدان المكلفين لا يجوز عدمها لو عدمت لوجب مثلها وكان
الثواب والعقاب يصلان الى غير المستحق فلذلك فسر
المصنف العدم بتفرق الاجزاء وتبدد التاليف والمزاج
كما في قصة ابراهيم عليه السلم لما سال ربه يريه كيف يحيي الموتى
امره باخذ اربعة اطيار وتفريق اجزائها والقصة مشهورة
ففيها اشارة الى ان الاعادة تاليف الاجزاء بعد تفرقها قوله
والفنا المشار اليه كناية عنه جواب سوال مقدر تقريره ان
حمل الاعدام على التفريق لا يسمى فنا ولا هلاكا اجاب بالحمل على
التفريق جمعا بين الدليل الدال على عدم اعادة المعدوم
ووجوب ايصال الحق الى مستحقه وبين صحة النقل والاستعمال
في ذلك فانه قد يقال لغير المنتفع به انه معدوم وفان وهالك
قال شبهة ثالثة الفلاسفة حشر الاجساد محال لان



لان كل جسد اعتدل مزاجه واستعد استحق فيضان النفس
عليه من العقل الفعال فلو اتصفا اجزا بدن الميت بالمزاج
لاستحق نفسا من العقل الفعال واعيد اليه نفسه الاولى
على قولكم فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو محال ونحن
لما اثبتنا الفاعل المختار وابطلنا قولهم لم نحتج الى جواب هذه
الهذيانات اقول هذه الشبهة متوقفة على حكاية
قول الفلاسفة في هذا الباب فنقول مذهب ارسطو ان
النفس حادثة صادرة من العقل الفعال وهو العاشر وقد
تقدم حكاية قولهم في كيفية صدور الموجودات عن الباري
تعالى بناء منهم على ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وحدوث
النفس مشروط باعتدال المزاج والمزاج كيفية حاصلة من
تفاعل العناصر بعضها من بعض بان تفعل كيفية احديهما في مادة
الاخرى فتكسر صرافة كيفيتها وقالوا ايضا باستحالة اجتماع
نفسين على بدن واحد وهو ضروري فان كل واحد يجد
نفسه واحدة وايضا لو اجتمع على بدن نفسان لزم وحدة

الاثنين فيكون الذات ذاتين وهو محال اذا تقرر هذا
قالوا لو وقعت الاعادة كما ذكرتم من الجمع بعد التفريق فلا
بد حينئذ من اعتدال المزاج واذا اعتدل المزاج استحق
فيضان الروح عليه من العقل الفعال وعلى قولكم تعاد اليه
نفسه الاولى فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو محال
لما تقرر والجواب ان هذا الكلام كله مبني على ان البارئ موجب
وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحن قد بينا من قبل
بطلان المسئلتين معا واثبتنا انه فاعل مختار فلا ضرورة
لنا الى جواب هذه الهذيانات قال اصل الثواب و
العقاب الموعودان دائما وكل من استحق الثواب بالاطلاق
خلد في الجنة وكل من استحق العقاب بالاطلاق خلد في النار وكل
من لم يستحقهما كالصبيان والمجانين والمستضعفين لم يحسن
من الكريم المطلق تعذيبهم فيدخلون الجنة ايضا واما من جمع
بين الاستحقاقين فان كان متوعدا عليه توعدا مطلقا لا
بعينه امكن بالامكان العام ان يعفو عنه بفضله وكرمه لانه



لانه وعد به مع حسنه وخلف الوعد قبيح وايضا الغرض من خلقه
اثابته فمعاقبته تنقض غرضه وان لم ينله عفوه او كان متوعدا
عليه بالتعيين فاما ان يحبط احد الاستحقاقين بالاخر ولا
والثاني اما ان يثاب ثم يعاقب او بالعكس اقول لما فرغ
من مباحث المعاد شرع في توابعه وهي مسائل الوعد والوعيد
فالثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال فبقيد
المستحق [illegible] الاستحقاق خرج التفضل وبمقارنته التعظيم
خرج العوض والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف
والاهانة وهما دائمان في الاصل لانهما لطفان في وقوع الطاعة
وارتفاع المعصية فدواما ادخل في اللطفية ولان الثواب و
المدح معلولا الطاعة والعقاب والذم معلولا المعصية والمدح
والذم دائمان ودوام احد المعلولين يستلزم دوام الاخر لان
دوام المعلول يدل على تحقق علته وتحقق العلة يستلزم تحقق
المعلول الاخر اذا عرفت هذا فنقول كل من استحق الثواب
بالاطلاق اي لا يكون استحقاقه للثواب مشروطا باخر قصاص

او شفاعة من له الشفاعة وذلك كالمومن الذي لم يشب
ايمانه بظلم فانه يدخل الجنة ويخلد فيها لوجود العلة الدايمة
وهي الايمان ودوام العلة يستلزم دوام المعلول وكل من استحق
العقاب بالاطلاق اي لم يحصل له سبب يدخل الجنة كالكافر
فانه يدخل النار ويخلد فيها لان انتفا السبب يستلزم انتفا
المسبب وما بعد الدنيا من دار الا الجنة او النار ويكون
مخلدا وكل من لم يستحق الثواب ولا العقاب كالصبيان والمجانين
والبله الذين لا يتمكنون من الفهم اصلا لم يجز من الكريم المطلق
الذي ليس فيه بخل ولا احتياج بوجه من الوجوه ان يعذبهم
بل يدخلهم الجنة تفضلا منه سوا كان ابا الصبيان مومنين او كفارا
واما من جمع بين الاستحقاقين اي صدر منه ما يستحق به الجنة
وما يستحق به النار كالمومن الفاسق فلا يخلو اما ان يكون متوعدا
على ما يستحق به النار توعدا مطلقا لا بعينه ان يكون ذنبه
صغيرا او لا يكون متوعدا عليه توعدا معينا كالكبيرة فان
كان الاول امكن بالامكان العام اي ليس يمتنع لا بالذات ولا

بالغير ان يعفو الله تعالى عنه لانه تعالى وعد بالعفو وهو
حسن وخلف الوعد قبيح وايضا الغرض من ايجاده ايصال
الثواب اليه ومعاقبته نقض غرضه وهذا ايضا متجه في القسم
المتوعد عليه بعينه فانه لا مانع من ذلك قال بعض الفضلاء من
المعاصرين هنا لو قال المصنف امكن بالامكان الخاص كان اولى
لان العفو جايز لا واجب والمناسب للجواز هو الامكان الخاص
الذي يسلب ضروري الوجود ولا العدم قلت العفو وان كان
جايزا لكنه يلحقه الوجوب لوجهين الاول من اسمايه تعالى
العفو الغفور ولا يتحقق معناهما بدون العفو عن المعاصي
خرج الكافر بالاجماع فبقي ما عداه وهو المطلوب الثاني ما اشار
اليه المصنف وهو انه تعالى وعد بالعفو وخلف الوعد
قبيح فيكون الوفا واجبا فعلى هذا يكون اي لا الامكان
العام اولى هذا وان كان الثاني وانه لم يعف عن القسم الاول
فلا يخلو اما ان يسقط احد الاستحقاقين الاخر اولا والثاني
اما ان يثاب ثم يعاقب او بالعكس اي يعاقب ثم يثاب فالاقسام

ثلاثة فالاول هو الاحباط ويجي بيان بطلانه والثاني ايضا
باطل لان الاجماع حاصل على ان من دخل الجنة لا يخرج منها
فتعين الثالث فيكون عقابه منقطعا وهو المطلوب وورد
في النقل صحة ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم يخرجون من النار وهم كالحمم
او كالفحم فيراهم اهل الجنة فيقولون هاولاء جهنميون
فيؤمر بهم فيغمسون في عين الحيوان فيخرجون ووجوههم
كالبدر قال ـــــ حل شك المذهب الاول وهو اسقاط
احد الاستحقاقين مذهب الوعيدية وهم لا يجوزون العفو
الا في الصغاير فمذهب ابي علي ان الاستحقاق الزايد يحبط
الناقص فيبقى هو بحاله وهو الاحباط ومذهب ابنه ابي هاشم
انه لا يبقى من الزايد بعد التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص
والباقي يسقط بالناقص وهو الموازنة ويكون الحكم للفاضل
استحقاق ثواب كان او استحقاق عقاب اقول ـــــ الوعيدية
هم الذين لا يجوزون العفو عن الكبيرة ويقولون بدوام
عقابها ان كانت هي الفاضلة بعد الاسقاط واختلفوا على قولين

قولين احدهما قول ابي علي وهو ان الاستحقاق الزايد يحبط الناقص
ويبقى هو بحاله كما لو كان احد الاستحقاقين عشرة اجزاء والآخر
خمسة فان الخمسة تسقط وتبقى العشرة اي شي كانت وثانيهما
قول ابي هاشم وهو انه لا يبقى من الزايد بعد التاثير الا
الفاضل عن قدر الناقص والباقي من الزايد يسقط في مقابلة
الناقص كما في مثالنا المذكور فانها تسقط خمسة في مقابلة
خمسة اي شي كانت طاعة او معصية ويسمى الاول القول بالاحباط
والثاني الموازنة قال ـــــ والمذهبان باطلان لابتنائهما
على تاثير الاستحقاق وتاثره وذلك غير معقول لان الاستحقاق
امر اضافي والاضافات لا توجد في الخارج والا لزم التسلسل
وما لا يوجد لا يعقل تاثيره وتاثره وان قلنا بوجوده قلنا
اما ان يوجد الاستحقاقان معا اولا فالاول يقتضي ان لا
يكونا ضدين وذلك ينافي مذهبهم وايضا لا يكون احدهما
اولى بالتاثير في الاحباط من الآخر واذا حبط احدهما بالآخر
فالموازنة فكيف يحبط الآخر به اذ تاثير المعدوم في الموجود

غير معقول والثاني لا يعقل تأثير احدهما في الآخر ولا يرد علينا
الاضداد فانا لم نحكم بتأثير كل واحد منهما بالآخر قوله لما
تبين الاحباط والموازنة شرع في ابطالهما فقال والمذهبان
باطلان وبيان ذلك موقوف على بيان وجود الاضافات كا
ولجوادها كالابوة والبنوة وعدمهما فنقول قالت الحكماء بوجو
لان الابوة مثلا يقتضي ان لا ابوة ولا ابوة عدمي لان العدم
جزء مفهومه ونقيض العدمي وجودي وقالت المتكلمون بعدمها
لانها لو كانت موجودة في الخارج مع انها عرض فيفتقر الى
محل يكون لها اضافة الى ذلك المحل فنقول فيها كما قلنا في
الاولى ويلزم التسلسل وهو باطل قالوا ودليل الحكماء لا يستلزم
ثبوتها خارجا ان كان ولا بد فيدل على الثبوت الذهني اذا تقرر
هذا فنقول لا شك ان الاستحقاق امرا اضافي لانه لا يعقل الا
منتسبا الى مستحق ومستحق وما لا يعقل الا مع غيره يكون عرضا
اضافيا فاما ان نقول بعدم الاضافات او بوجودها وعلى
التقديرين لا يتم المذهبان اما الاول فلان التأثير والتأثر



والتأثر انما يعقلان في الامور الوجودية فعلى تقدير عدم الاستحقاق
كيف يعقل تأثيره وتأثره ومذهبكم مبني على ذلك والمبني على الباطل
باطل واما الثاني فالاستحقاقان اللذان وقع بينهما التأثير والتأثر
اما ان يوجدا معا او على التعاقب والاول باطل لوجهين الاول
يلزم ان لا يكونا متضادين اذ لو كانا ضدين لما اجتمعا لما تقدم من
ان الضدين لا يجتمعان لكن مذهبهم مبني على تضاد الاستحقاقين
والا لما كان هناك ضرورة الى القول بذلك الثاني اذا كانا موجودين
معا فاختصاص احدهما بالتأثير والآخر بالتأثر مفتقر الى
مخصص وليس مخصصا فلا يكون احدهما اولى من شيء آخر في
الموازنة وهو انه اذا سقط احدهما الآخر صار معدوما فكيف
يعقل تأثيره في الاول وقد صار معدوما والشهادة صريح العقل
بان المعدوم لا يكون مؤثرا والثاني وهو ان يوجدا على التعاقب
فباطل ايضا لاستحالة كون المعدوم اثرا او مؤثرا قوله ولا يرد
علينا الاضداد جواب عن سؤال مقدر يرد على قوله فاستحالة
تأثير احد الاستحقاقين في الآخر حال وجودهما معا وتعاقبهما

تقريره انكم قايلون بمثل ذلك في المزاج وتفاعل المتضادات فيه كالحار
والبارد اذا اجتمعا وحدث بينهما كيفية متوسطة هي المزاج فان
الحار يوثر في البارد ويكسر سورته ثم البارد يوثر في الحار ويكسر
سورته فاذا جاز مثل ذلك في الاضداد فلم لا يجوز هنا في الطاعة
والمعصية اجاب بالفرق فان الاضداد لا يوثر احدها في
الاخر حتى يصير المغلوب غالبا بل صورة كل واحد منهما يوثر
في مادة الاخر بخلاف مذهبكم فان عندكم كل واحد من الاستحقا فتن
موثرا في الاخر قال واما المذهب الثاني وهو ان يثاب
ثم يعاقب فمتروك بالاجماع فلم يبق الا الوجه الثالث وهو ان
يعاقب عقابا منقطعا ثم يخلد في الجنة وهو الحق المناسب
للعدل وما عبر عنه بالميزان فهو كناية عن العدل في الجزا
اقول قد مر بيان المذهب الثاني وبطلانه فلا حاجة
الى اعادته فلم يبق الا الوجه الثالث وهو مناسب للعدل
لان فيه توفية لكل من الاستحقاقين مقتضاه لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره



يره قوله وما عبر عنه بالميزان الى اخره جواب عن سوال
مقدر وهو انه ورد في النقل الصحيح ذكر الميزان كما في القرآن في
قوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وكذا في الاخبار الصحيحة
وان له كفتان اجاب بالحمل على العدل في الجزا والا فالطاعة
والمعصية عرضان فكيف يوزنان قال هداية شفاعة
محمد صلى الله عليه وسلم لاهل الكباير ثابتة لانه يجوز العفو لهم جوزا الشفاعة عم
ومن لم يجوز لم يجوز ولما بطل المذهب الثاني ثبت الاول واتفق
اتفقت الامة على ثبوت الشفاعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى عسى
ان يبعثك ربك مقاما محمودا قال المفسرون بانه مقام الشفاعة عم
ثم اختلفوا في متعلق الشفاعة فقالت الوعيدية انها في زيادة
المنافع والدرجات بناء منهم على عدم جواز العفو عن الفاسق و
قالت الاشاعرة واصحابنا انها في اسقاط العقاب عن اهل
الكباير قال المصنف لما كان قول الوعيدية مبنيا على مذهبهم
بعدم جواز العفو وعلى القول بتحتم العقاب والتخليد وقد
ابطلناه فيبطل تفسيرهم للشفاعة وثبت ما قلناه وهو

الحق لدلالة القرآن والخبر اما الاول فلقوله تعالى واستغفر
لذنبك وللمومنين والمومنات والفاسق مومن لما ياتي من
تفسير الايمان فيدخل فيمن امر النبي صم بالاستغفار لهم فان
الامر للوجوب فلا يتركه لعصمته وان كان للندب فكذلك
لرافته بنا ورحمته فاذا سال المغفرة فيعطاها لقوله تعالى
ولسوف يعطيك ربك فترضى واما الثاني فالخبر الذي
تلقته الامة بالقبول والاذعان وهو قوله ادخرت شفاعتي
لاهل الكباير من امتي ولا اعتبار برد الحسن البصري له وروايته
بمعارضته باطله باجماع اكثر الامة قال فايدة التصديق ما
يجب تصديقه من دين محمد صم وهذا التفسير اقرب الى الموضوع
اللغوي من تفسير الوعيدية واهل الكباير مصدقون فهم
مومنون مستحقون الثواب الدائم لانه عوض عن الايمان
اقول ههنا مسئلتان الاولى الايمان لغة التصديق قال الله
تعالى وما انت بمومن لنا ولو كنا صادقين اي بمصدق وشرعا قالت
الكرامية هو التلفظ بالشهادتين وهو باطل لقوله تعالى قالت



الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا وقالت الوعيدية
هو فعل الواجبات وترك المحرمات وهو باطل ايضا لقوله تعالى
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات والعطف يقتضي المغايرة
ولقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقيل اعتقاد
بالجنان واقرار باللسان ويحمل على الكامل والحق انه التصديق
مطلقا لانه لغة كذلك والنقل على خلاف الاصل فمحله هو اللسان
والقلب معا قاله المصنف في تجريده وبعض شيوخنا ثم لقوله
تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فلا يكون
القلب وحده كافيا ولا اللسان وحده لقوله لم تومنوا لما تقدم
وفيه نظر لان التصديق القلبي من غير اذعان غير كاف لجواز ان
يكون ذمهم لعدم الاذعان ولهذا لم يقل وصدقتها انفسهم والحق
ما اختاره المصنف هنا وهو انه التصديق القلبي لا غير لقوله
تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل
الايمان في قلوبكم فيكون حقيقة فيه فلو اطلق على غيره لزم
الاشتراك او المجاز وهو على خلاف الاصل ثم الاقرار باللسان

كما شف عنه والاعمال الصالحة ثم انه التاسعة الفاسق فاعل الكبيرة
هل يسمى مومنا قالت الوعيدية لا لفعله الكبيرة التي هي تركها اخر
الايمان ولكنه ليس بكافر عندهم لاقراره بالشهادتين فله حينئذ
منزلة بين المنزلتين والحق انه مومن لما فسرناه من حقيقة
الايمان فهو مصدق حينئذ فهو مومن واذا كان مومنا
كان مستحقا للثواب الدايم لانه عوض عن ايمانه ولقوله تعالى
وبشر المومنين الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم
قال تبصرة الوحوش تحشر كما وعد للانتصاف وايصال
اعواض الالام اليها كما يليق بعدله وكذلك المكلفون وغير المكلفين
توصل اليهم اعواضهم والامهم ويحاسب الجميع محاسبة حقة
اقول قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير يطير
بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى
ربهم يحشرون يدل على عموم الحشر لكل حيوان وفي التحقيق كل من
له حق من ثواب او عوض او عليه حق من عقاب او عوض يجب
بعثه وايصال حقه اليه او اخذ الحق منه سوا كان من المكلفين او

او من غيرهم من انسان او حيوان وهنا فوايد الاولى الالم المبتدا
الصادر عنه تعالى في حق الانسان وغيره يجب فيه امران احدهما
اللطفية اما للمتالم كما في حق المكلف وغيره كالم الاطفال والبهايم
ليخرج بذلك عن العبث وثانيهما العوض ليخرج بذلك عن الظلم
والعوض نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال ولا يجب دوامه
ولا يجب حصوله في الدنيا بل يجوز فان لم يوصل اليه يجب بعثه
للايصال الثانية الالم الصادر من غيره تعالى اما من مكلف او
من غيره فان كان من مكلف يجب عليه تعالى الانتصاف
للمتالم من المولم بنقل الاعواض الى المتالم لقدرته تعالى وعدله
هذا اذا لم يكن بامره تعالى او اباحته فان كان كذلك فعليه تع
وان كان صادرا من غير مكلف كالحيوان الاعجم والمجنون فالحق
ان العوض عليه تعالى لانه بتمكين المسلم وبانه لم يخلق له عقلا
زاجرا يكون كالمغري فلو لم يجب العوض عليه لزم الظلم وقيل
تكون على المولم لقوله عليه ينتصف للجما من القرنا وقيل لا عوض
لعدم التكليف وهما ضعيفان الثالث الحساب قيل هو ايقاف

الله تعبده على اعماله الصالحة والطالحة ليعرفوا استحقاق الجزاء
على الصالحة والمواخذة على الطالحة وهو غير متصور الا في حق
من له تعقل وفهم وقول المصنف يحاسب الجميع فيه تطراد
من الجميع الوحوش وغير المكلفين واولئك ليس لهم تعقل اللهم
الا ان يريد بالمحاسبة ايصال حقوقهم اليهم فيكون اطلاق لفظ
الحساب مجازا قال ختم ونصيحة حيث وفينا بما وعدنا
فلنقطع الكلام على نصيحة وهي ان من نظر بعين عقله في خلقه
وشاهد هذه الحكم في بنيته يجب عليه ان يعرف غرض الخالق في
خلقه بفضله ولا يضيعه بتفريطه وجهله والا شقي شقاء مبينا
وخسر خسرانا مبينا وفقنا الله تع لسعادة الدار الآخرة بمحمد
وعترته الطاهرة اقول ختم المصنف رحمه الله رسالته هذه
بهذه النصيحة ومضمونها الحث على عبادة الله تع والقيام بحقه
بحسب الجهد والطاقة وذلك لانه اذا نظر بعين عقله اي بفكره
وبصيرته في خلقته وما اودع فيها من الحكم والاتقان كما قال سبحانه
اولم يتفكروا في انفسهم فانه يظهر له تفصيلا بيان ما تقدم تحقيقه
اجمالا

اجمالا وذلك لان كل جزء من اجزاء بدنه واعضائه له خاصية وفائدة تترتب
عليه ولا تحصل في غيره ولا يحصل بدون وجوده على ذلك الوجه وعلى
ذلك الوضع ومن وقف على علم التشريح عرف حقيقة ذلك وما ذاك
الا بتقدير عزيز عليم وتدبير قادر حكيم يفعل لاغراض وغايات
ترجع الى المكلفين فيجب عليهم شكره والقيام بواجب حقه وقد
نبههم على المطلوب منهم وهو يعلم ان اولى بصائر منهم لذلك
عارفون وبه يقولون فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
اشفاقا عليهم وتذكيرا وتجديدا لنعمه لديهم فمن قام بذلك فقد فاز
فوزا عظيما وادرك رضوانا جسيما ومن لم يقم بذلك شقي شقاء مبينا وخسر
خسرانا مبينا جعلنا الله وإياكم من الراغبين لمقام القيام بحقوق
الملك العلام والاستعداد لحلول دار السلم والحشر في زمرة نبيه محمد
سيد الانام وآله مصابيح الظلام وخلفائه الكرام ولنقطع الكلام
لله حامدين ولآلائه شاكرين وبالتقصير معترفين ومن الخطايا
مستغفرين وعلى محمد وآله مصلين والحمد لله رب العالمين فرغ منه العبد
الفقير الى الله الغني فياض بن احمد بن زايد الربعي غفر الله له ولوالديه وللمؤمنين
يوم الخميس رابع عشرين شهر رمضان سنة واحد وعشرين وتسعمائة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دل على وجوب وجوده افتقار الممكنات وعلى
قدرته وعلمه احكام المصنوعات المتعالي عن مشابهة الجسمانيات
والمتنزه بجلال قدسه عن مناسبة الناقصات نحمده حمدا
يملا الارض والسموات ونشكره على نعمه المتظاهرات المتواترات
ونستعينه على دفع البأساء وكشف الضراء في جميع الحالات و
الصلاة على محمد صاحب الايات والبينات المكمل بطريقته
وشريعته ساير الكمالات وآله الهادين من الشبه والضلالات
الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم من الزلات صلاة
تتعاقب عليهم تعاقب الانات اما بعد فان الله تعالى لم
يخلق العالم عبثا فيكون من اللاعبين بل لغاية وحكمة متحققة
للناظرين وقد نص على تلك الغاية بالتعيين فقال وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون فوجب على من هو في زمرة
العاقلين اجابة رب العالمين ولما كان ذلك متعذرا بدون
معرفته باليقين وجب على كل عارف تنبيه الغافلين و





وارشاد الضالين بتقرير مقدمات ذات افهام وتبيين فمن تلك
المقدمات المقدمة الموسومة بالباب الحادي عشر من تصانيف
شيخنا وامامنا الامام الاعظم الافضل سلطان ارباب التحقيق
استاذ اولي التنقيح والتدقيق مقرر المباحث العقلية ومهذب
الدلائل الشرعية اية الله في العالمين وارث علوم الانبياء و
المرسلين جمال الملة والدين ابي منصور الحسن بن المطهر
الحلي قدس الله روحه ونور ضريحه فانها مع وجازة لفظها
كثيرة العلم ومع اختصار تقريرها كبيرة الغنم وكان قد سلف
مني في سالف الزمان ان كتبت شيئا يعين على حلها بتقرير الدليل
والبرهان اجابة لالتماس بعض الاخوان ثم عاقت عن اتمامه
عوائق الحدثان ومصادمات الدهر الخوان اذ كان صادا
للمرء عن بلوغ ارادته وحائلا بينه وبين طلبته ثم اتفق الاجتماع
والمذاكرة في بعض الاسفار مع تراكم الاشغال وتشويش الافكار
فالتمس مني بعض السادة الاجلاء ان اعيد النظر والتفكر لما
كنت قد كتبت والمراجعة الى ما كنت قد جمعت فاجبت

ملتمسه اذ اوجب الله علىّ اجابته هذا مع قلة البضاعة و
كثرة اشواغل المنافيه للاستطاعه وها انا اشرع في
ذلك مستمدا من الله المعونه عليه ومتقربا به اليه وسميته
النافع يوم الحشر شرح الباب الحادي عشر وما توفيقي الا
بالله عليه توكلت واليه انيب قال قدس الله روحه
الباب الحادي عشر فيما يجب على عامة المكلفين من
معرفة اصول الدين اقول انما كان هذا الباب
حادي عشر لان المصنف رحمه الله اختصر مصباح
المتهجد الذي وضعه الشيخ الطوسي رحمه الله في العبادات
ورتب ذلك المختصر على عشرة ابواب ولما كان في فن العمل
والعبادة والدعا استدعى ذلك معرفة المعبود والمدعو
فاضاف اليه هذا الباب قوله فيما يجب الوجوب لغة
الثبوت والسقوط ومنه قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها
واصطلاحا الواجب هو ما يذم تاركه على بعض الوجوه وهو
على قسمين واجب عينا وهو ما لا يسقط بقيام غير البعض

البعض بقيام البعض الاخر به وكفايه وهو بخلافه والمعرفه
من القسم الاول فلذلك قال على عامة المكلفين والمكلف هو
الانسان الحي البالغ العاقل فالميت والصبي والمجنون ليسوا
مكلفين والاصول جمع اصل وهو ما يبنى عليه غيره والدين
لغة الجزا ومنه كما تدين تدان والدين الطريقه والشريعه وهو
المراد هنا وسمي هذا الفن اصول الدين لان ساير العلوم
الدينيه من الحديث والفقه والتفسير مبنية عليه فانها
متوقفه على صدق الرسول وصفاته وامتناع القبح عليه وعلم
الاصول هو ما يبحث فيه عن وحدانية الله تعالى وصفاته
وعدله ونبوة الانبيا وامامة الائمه عليهم السلم قال
اجمع العلما كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتيه
والسلبيه وما يصح عليه ويمتنع والنبوه والامامه والمعاد
اقول اتفق اهل الحل والعقد من امة محمد صلعم على وجوب
هذه المعارف واجماعهم حجة اتفاقا اما عندنا فلدخول
المعصوم فيهم واما عند الغير فلقوله عم لا تجتمع امتي على

اصطلاحا

وصدق الرسول متوقف على ثبوت الرسل

والاقرار بما جاء به النبي

خطا والدليل على وجوب المعرفه سند الاجماع عقلي وسمعي
اما الاول فلوجهين الاول انها دافعه للخوف الحاصل من
الاختلاف ودفع الخوف واجب لانه الم نفساني يمكن دفعه
فيحكم العقل بوجوب دفعه الثاني ان شكر المنعم واجب ولا يتم
الا بالمعرفه اما انه واجب فلاستحقاق الذم عند العقلا
بتركه واما انه لا يتم الا بالمعرفه فلان الشكر انما يكون بما
يناسب حال المشكور فهو مسبوق بمعرفته والا لم يكن شكرا
والباري تعالى منعم فيجب شكره فتجب معرفته ولما كان
التكليف واجبا كما سياتي وجب معرفة مبلغه وهو النبي صلعم
وحافظه وهو الامام عم ومعرفة المعاد لاستلزام التكليف
وجوب الجزا واما الدليل السمعي فلوجهين الاول قوله فاعلم
انه لا اله الا الله والامر للوجوب الثاني لما نزل قوله تعالى
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات
لاولي الالباب قال النبي صلعم ويل لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتدبرها
رتب الذم على تقدير عدم تدبرها اي عدم الاستدلال بما



بما تضمنته الآية من ذكر الاجرام السماوية والارضية لما فيهما من آثار
الصنع والقدرة والعلم تدل على وجود صانعها وقدرته وعلمه
فيكون الاستدلال واجبا وهو المطلوب قال بالدليل
لا بالتقليد اقول الدليل لغة هو المرشد والدال واصطلاحا
هو ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ولما وجبت المعرفه وجب
ان تكون بالنظر والاستدلال لانها ليست ضرورية لان
المعلوم ضرورة لا يختلف فيه العقلا بل يحصل بادنى سبب
من توجه العقل اليه او الاحساس به كالحكم بان الواحد نصف
الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة وان لنا خوفا وغضبا
وغير ذلك والمعرفه ليست كذلك لوقوع الخلاف فيها ولعدم
حصولها بمجرد توجه العقل ولعدم كونها حسية فتعين الاول
لانحصار العلم في الضروري والنظري فيكون النظر والاستدلال
واجبا لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وكان
مقدورا عليه فهو واجب لانه اذا لم يجب ما يتوقف عليه
الواجب فاما ان يبقى الواجب على وجوبه ام لا فان الاول يلزم

تكليف ما لا يطاق وهو محال كما سياتي ومن الثاني يلزم خروج
الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وهو محال ايضا والنظر
هو ترتيب امور معلومة لتادى الى امر اخر وبيان ذلك هو ان
النفس تتصور المطلوب اولا ثم تحصل المقدمات الصالحة
للاستدلال ثم ترتبها ترتيبا يودى الى العلم به ولا يجوز معرفته
الله بالتقليد والتقليد هو قبول قول الغير من غير دليل
وانما قلنا ذلك لوجهين الاول اذا تساوى الناس في العلم
واختلفوا في المعتقدات فاما ان يعتقد المكلف مجموع ما
يعتقدونه فيلزم اجتماع المتناقضات او البعض دون البعض
فاما ان يكون لمرجح او لا فان كان الاول فالمرجح هو الدليل و
ان كان الثاني فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال الثاني انه
تعالى ذم التقليد بقوله قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا
على اثارهم مقتدون وحث على النظر والاستدلال بقوله
فاتوا بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم قال
فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن



ومن جهل شيئا من ذلك خرج عن ربقة المومنين واستحق العقاب
الدايم اقول لما وجبت المعارف المذكورة بالدليل السابق
اقتضى ذلك وجوبها على كل مسلم اي مقر بالشهادتين ليصير بالمعرفه
مومنا لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا
اسلمنا نفى عنهم الايمان مع كونهم مقرين بالالهية والرسالة لعدم
كون ذلك بالنظر والاستدلال وحيث ان الثواب كان مشروطا
بالايمان كان الجاهل بهذه المعارف مستحقا للعقاب الدايم
بالاجماع لان كل من لا يستحق الثواب اصلا مع اتصافه بشرايط
التكليف فهو مستحق للعقاب بالاجماع والربقة بكسر الرا
وسكون البا حبل فيه عرا يربط فيه البهم واستعاره هنا
للحكم الجامع للمومنين وهو استحقاق الثواب الدايم والتعظيم
قال وقد رتبت هذا الباب على فصول الفصل
الاول في اثبات واجب الوجود تعالى فنقول كل معقول اما
ان يكون واجب الوجود في الخارج لذاته واما ممكن الوجود لذاته
واما ممتنع الوجود لذاته اقول المطلب الاقصى والعلة

في هذا الفن هو اثبات الصانع تعالى فلذلك ابتدا به وقدم
بيانه مقدمة في تقسيم المعلوم لتوقف الدليل الآتي على بيانها
وتقريرها ان كل معقول وهو الصورة الحاصلة في العقل اذا
نسبنا اليه الوجود الخارجي فاما ان يصح اتصافه به لذاته اولا
~~والاول هو الممكن الوجود وهو ما عدا الواجب من الموجودات~~
فان لم يصح اتصافه به لذاته فهو ممتنع الوجود لذاته كشريك الباري
تع وان صح اتصافه به فاما ان يجب اتصافه به لذاته اولا والاول هو
واجب الوجود لذاته وهو الله تع لا غير والثاني هو ممكن الوجود
وهو ما عدا الواجب من الموجودات وانما قيدنا الواجب بكونه لذاته
احترازا من الواجب لغيره كوجوب وجود المعلول عند حصول
علته التامة فانه يجب وجوده لكن لا لذاته بل لوجود علته وقيد
الممتنع ايضا بكونه لذاته احترازا من الممتنع لغيره كامتناع المعلول
عند عدم علته وهذان القسمان داخلان في قسم الممكن واما
الممكن فلا يكون لغيره فلا فائدة في قيد لذاته الا بيان انه لا يكون
الا كذلك لا احترازا ولنتم هذا البحث بذكر فائدتين تتوقف



يتوقف عليهما المباحث الآتية الاولى في خواص الواجب لذاته الاول انه
لا يكون واجبا لذاته ولغيره والا لكان وجوده مرتفعا عند ارتفاع ذلك
الغير فلا يكون واجبا هذا خلف الثاني انه لا يكون وجوبه ووجوده
زايدين عليه والا لافتقر اليهما فيكون ممكنا الثالث انه لا يكون
صادقا عليه التركيب لان المركب مفتقر الى اجزائه المغايرة له
فيكون ممكنا والممكن لا يكون واجبا الرابع انه لا يكون جزءا من غيره
والا لكان منفعلا عن ذلك الغير فيكون ممكنا الخامس انه لا يكون
صادقا على اثنين لما يأتي في دليل التوحيد الثانية في خواص الممكن
الاول انه لا يكون احد الطرفين اعني الوجود والعدم اولى به
من الآخر بل هما متساويان بالنسبة اليه ككفتي الميزان فان ترجح
احدهما فانما يكون بالسبب الخارجي لانه لو كان احدهما اولى به فاما
ان يمكن وقوع الآخر اولا فان لم يمكن الاول لم تكن الاولوية كافية
وان كان الثاني كان المفروض اولى لا اولى به فيصير الممكن اما واجبا
او ممتنعا الثاني ان الممكن محتاج الى المؤثر لانه لما استوى الطرفان اعني
الوجود والعدم بالنسبة اليه استحال ترجيح احدهما على الآخر الا لمرجح

والعلم به بديهي الثالث ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر وانما
قلنا ذلك لان الامكان لازم لماهية الممكن ويستحيل رفعه عنه
لاستلزامه انقلابه من الامكان الى الوجوب او الامتناع وقد ثبت
ان الاحتياج لازم للامكان والامكان لازم لماهية الممكن ولازم
اللازم لازم فيكون الاحتياج لازما للممكن وهو المطلوب
قال ولا شك في ان هنا موجودا فان كان واجبا فالمطلوب
وان كان ممكنا افتقر الى موجد اخر فان كان الاول دار وهو باطل
بالضرورة وان كان الثاني تسلسل وهو باطل لان جميع احاد تلك
السلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة لتشترك في امتناع
الوجود لذاتها فلابد لها من موجد خارج عنها بالضرورة
فيكون واجبا وهو المطلوب اقول للعلماء في اثبات الصانع
تعالى طريقان الاول هو الاستدلال باثاره والحوجه الى السبب
على وجوده كما اشار اليه في الكتاب العزيز بقوله سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وهو طريقة ابراهيم الخليل
عليه السلام فانه استدل بالافول الذي هو الغيبة المستلزمة للحركة

للحركة المستلزمة للحدوث المستلزم للصانع الثاني هو ان ننظر في
الوجود نفسه ونقسمه الى الواجب والممكن حتى يشهد بوجود واجب
صدر عنه جميع ما عداه من الموجودات الممكنات واليه الاشارة في
التنزيل بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد والمصنف
ذكر في هذا الكتاب الطريقين معا فاشار الى الاول عند اثبات
كونه قادرا وسياتي واما الثاني فهو المذكور هنا وتقريره ان يقول
لو لم يكن الواجب تعالى موجودا لزم اما الدور او التسلسل واللازم
بقسميه باطل فالملزوم وهو عدم الواجب مثله في البطلان فيحتاج
هنا الى بيان امرين احدهما لزوم الدور او التسلسل وثانيهما بيان
بطلانهما اما بيان الامر الاول فهو ان هنا ماهيات متصفة
بالوجود بالضرورة فان كان الواجب موجودا معها فهو
المطلوب وان لم يكن يلزم اشتراكها بجملتها في الامكان اذ لا واسطة
بينهما فلابد لها من موجد ترجحه بالضرورة فمؤثرها ان كان
واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فمؤثره ان
كان ما فرضناه اولا لزم الدور وان كان ممكنا اخر فننقل الكلام

اليه ونقول كما قلنا اولاً ويلزم التسلسل فقد بان ان الدور محال
اما بيان الامر الثاني وهو بيان بطلانهما فنقول اما الدور فهو
عبارة عن توقف الشيء على ما يتوقف عليه كما يتوقف آ على ب و ب
على آ وهو باطل بالضرورة اذ يلزم منه ان يكون الشيء الواحد
موجودا بعده وما معا وهو محال وذلك انه اذا توقف آ على ب
كان الالف متوقفا على ب وعلى جميع ما يتوقف عليه ب وهو
الالف نفسه فيلزم توقفه على نفسه والموقوف عليه متقدم
على الموقوف فيلزم تقدمه على نفسه من حيث انه متقدم يكون
موجودا قبل المتاخر فيكون حينئذ موجودا قبل نفسه فيكون
موجودا بعده وما معا وهو محال واما التسلسل فهو ترتيب علل
ومعلولات بحيث يكون السابق علة في اللاحقة وهكذا وهو
باطل لان جميع احاد تلك السلسلة لاتصافها بالاحتياج تشترك
جملتها في الامكان فيفتقر الى المؤثر فمؤثرها اما نفسها او جزؤها
او الخارج عنها والاقسام كلها باطلة اما الاول فلاستحالة
تاثير الشيء في نفسه والا لزم تقدمه وهو باطل كما تقدم واما

واما الثاني فلانه لو كان المؤثر فيها جزؤها لزم ان يكون مؤثرا في نفسه
لانه من جملتها وفي علله ايضا فيلزم تقدمه على نفسه وعلى علله وهو ايضا
باطل واما الثالث فلوجهين الاول انه يلزم ان يكون الخارج عنها واجبا
اذ المفروض اجتماع جملة الممكنات في تلك السلسلة فلا يكون موجودا
خارجا عنها الا الواجب اذ لا واسطة فيلزم مطلوبنا الثاني انه لو كان
المؤثر في كل واحد واحد من تلك السلسلة امرا خارجا عنها لزم
اجتماع علتين على معلول واحد شخصي وهو محال والا لزم استغناؤه
عنهما حال احتياجه اليهما فيجتمع النقيضان وهو محال فبطل
التسلسل مطلقا فقد بان بيان بطلان الدور والتسلسل فيلزم
المطلوب وهو وجود الواجب قال الفصل الثاني في
صفاته الثبوتية وهي ثمان الاولى انه تعالى قادر مختار لان
العالم محدث لان كل جسم لا ينفك عن الحوادث اعني الحركة والسكون
وهما حادثان لاستدعائهما المسبوقية بالغير وما لا ينفك عن المحدث
فهو محدث بالضرورة فيكون المؤثر فيه وهو الله تعالى مختارا لانه
لو كان موجبا لم يتخلف اثره عنه بالضرورة فيلزم اما قدم العالم

او حدوث الله تعالى وهما باطلان اقول لما فرغ من اثبات
الذات شرع في اثبات الصفات وقدم الصفات الثبوتية لانها وجود
والسلب عدم والوجود اشرف والاشرف مقدم على غيره وابتدا
بكونه قادرا لاستدعا الصنع القدرة ولنذكر مقدمة تشتمل على
مفردات هذا البحث فنقول القادر المختار هو الذي اذا شا ان
يفعل فعل وان شا ان يترك ترك مع قصد وارادة والموجب بخلافه
والفرق بينهما من وجوه الاول ان المختار يمكنه الفعل والترك
معا بالنسبة الى شي واحد والموجب بخلافه الثاني ان فعل المختار
مسبوقا بالعلم والقصد والموجب بخلافه الثالث ان فعل المختار
يجوز تاخره عنه وفعل الموجب لا ينفك عنه كالشمس في اشراقها
والنار في احراقها والعالم كل موجود سوا الله تعالى والمحدث
هو الذي وجوده مسبوقا بالغير او بالعدم والقديم بخلافه
والجسم هو المتحيز الذي يقبل القسمة في الجهات الثلاث والحيز و
المكان شي واحد وهو الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام بالحصول
فيه والحركه هي حصول الجسم في مكان آخر والسكون هو حصول



حصول ثان في مكان واحد اذا تقرر هذا فنقول كل ما كان العالم
محدثا كان المؤثر فيه هو الله تعالى مختار فهنا دعويان الاولى
ان العالم محدث والثانية انه يلزم منه اختيار الصانع اما
بيان الدعوى الاولى فلان المراد بالعالم عند المتكلمين هو
السموات والارض وما فيهما وما بينهما وذلك اما اجسام او
اعراض وكلاهما حادثان اما الاجسام فلانها لا تخلو عن
الحركه والسكون الحادثين وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو
حادث اما انها لا تخلو من الحركه والسكون فلان كل جسم
لا بد له من مكان ضرورة وحينئذ اما ان يكون لابثا فيه وهو
الساكن او منتقلا عنه وهو المتحرك ولا واسطة بينهما بالضرورة
واما انهما حادثان فلانهما مسبوقان بالغير ولا شي من القديم
بمسبوق بالغير فلا شي من الحركه والسكون بقديم فيكونان
حادثان اذ لا واسطة بين القديم والحادث اما انهما مسبوقان
فلان الحركه عبارة عن الحصول الاول في المكان الثاني فيكون
مسبوقا بالمكان الاول ضرورة والسكون عبارة عن

بضرورة
الحصول الثاني في المكان فيكون مسبوقا بالحصول الاول با
واما ان كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فلانه لو لم يكن
حادثا لكان قديما وحينئذ اما ان تكون معه في القدم شيء من
تلك الحوادث اللازمة له او لا يكون فان كان الاول لزم اجتماع
القدم والحدوث معا في الشيء الواحد وهو محال وان كان
الثاني يلزم بطلان ما علم ضرورة وهو امتناع انفكاك الحادث
عنه وهو محال واما الاعراض فلانها محتاجة في وجودها
الى وهو الاجسام والمحتاج الى المحدث اولى بالحدوث واما بيان
الدعوى الثانية فهو ان المحدث لما اتصفت ماهيته بالعدم
تارة وبالوجود اخرى كان ممكنا مفتقرا الى الموثر فان كان
مختارا فهو المطلوب وان كان موجبا لم يتخلف اثره عنه فيلزم
قدم اثره لكن ثبت حدوثه فيلزم حدوث موثره للتلازم
وكلا الامرين محال فقد بان انه لو كان الله تعالى موجبا لزم
اما قدم العالم او حدوث الله تعالى قال وقدرته
تتعلق بجميع المقدورات لان العلة المحوجة هي الامكان ونسبته



ونسبة ذاته الى الجميع بالسوية فيكون قدرته عامة اقول لما اثبت
كونه قادرا في الجملة شرع في بيان عموم قدرته وقد نازع فيه الحكماء حيث
قالوا انه لا يصدر عنه الا الواحد والثنوية حيث زعموا انه لا يقدر على
الشر والنظام حيث اعتقد انه لا يقدر على القبيح والبلخي حيث منع من
قدرته على مثل مقدورنا والجبائيان حيث احالا قدرته على عين مقدورنا
والحق خلاف ذلك كله والدليل على ما ادعيناه انه قد انتفى المانع بالنسبة
الى ذاته وبالنسبة الى المقدور فيجب التعلق العام اما بيان الاول
فهو ان المقتضي لكونه قادرا هو ذاته ونسبتها الى الجميع متساوية
لتجردها فيكون مقتضاها ايضا متساوي النسبة وهو المطلوب
واما الثاني فلان المقتضي لكون الشيء مقدورا هو امكانه والامكان
مشترك بين الكل فيكون صحة المقدورية ايضا مشتركة وهو المطلوب
واذا انتفى المانع بالنسبة الى القادر وبالنسبة الى المقدور وجب
التعلق العام وهو المطلوب واعلم انه لا يلزم من التعلق الوقوع
بل الواقع بقدرته هو البعض وان كان قادرا على الكل والاشاعرة
وافقوا في عموم التعلق وادعوا معه الوقوع وسياتي بيان ذلك ان

شاء الله تعالى قال الثانية في انه تعالى عالم لانه فعل
الافعال المحكمة المتقنة وكل من فعل ذلك فهو عالم بالضرورة
اقول من صفاته الثبوتية كونه عالما والعالم هو المبين
للاشيا بحيث تكون غير غايبة عنه والفعل المحكم المتقن هو المشتمل
على امور غريبة والمستتبع لخواص كثيرة والدليل على كونه عالما وجهان
الاول انه مختار وكل مختار عالم اما الصغرى فقد مر بيانها واما
الكبرى فلان فعل المختار تابع لقصده ويستحيل قصد شي من دون
العلم به الثاني انه فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من فعل كان كذلك
فهو عالم بالضرورة اما انه فعل فذلك ظاهر لمن تدبر مخلوقاته
اما السماوية فلما يترتب عليها على حركاتها من خواص الفصول
وكيفية نضد تلك الحركات واوضاعها وهو بين في فنه واما
الارضية فما يظهر من حكمة المركبات الثلاث والامور الغريبة
الحاصلة فيها والخواص العجيبة المشتملة عليها ولو لم يكن الا في خلق
الانسان نفسه والحكمة المودعة في امتثاله وترتب خلقه و
حواسه وما يترتب عليها من المنافع كما اشار سبحانه وتعالى



وتعالى بقوله اولم يتفكروا في انفسهم فان من العجايب المودعة
في بنية الانسان ان كل عضو من اعضائه له قوى اربع جاذبة
وماسكة وهاضمة ودافعة اما الجاذبة فحكمتها ان البدن لما
كان دايما في التحلل افتقر الى جذب بدل ما يتحلل منه واما الماسكة
فلان الغذا المجذوب لزج والعضو ايضا لزج فلا بد من ماسكة
له حتى تفعل فيه الهاضمة واما الهاضمة فلانها تغير الغذى
الى ما يصلح ان يكون جزا للمتغذي واما الدافعة فهي التي تدفع الفاضل
فضلة الهاضمة والمهيا لعضو اخر اليه واما ان كل من فعل
المحكم فعالم فهو بديهي لمن زاول الامور وتدبرها قال
وعلمه يتعلق بكل معلوم لتساوي نسبة جميع المعلومات اليه ولانه
حي فيصح ان يعلم كل معلوم فيجب له ذلك لاستحالة افتقاره الى غيره
اقول الباري تعالى عالم بكل ما يصح ان يكون معلوما واجبا
كان او ممتنعا قديما او حادثا خلافا للحكما فانهم منعوا من علمه بالجزئيات
على وجه جزئي لتغيرها فيتغير العلم الذي قلنا ان المتغير هو
التعلق الاعتباري والدليل على ما قلناه انه يصح ان يعلم كل معلوم

فيجب له ذلك اما انه يصح ان يعلم فلانه حي وكل حي يجب ان يصح ان
يعلم ونسبة هذه الصحة الى جميع ما عداه نسبة متساوية لتساوي
نسبة جميع المعلومات اليه واما انه اذا صح له شي وجب له فلان
صفاته تعالى ذاتيه والصفة الذاتية متى صحت وجبت والا لافتقر
اتصاف الذات بها الى الغير فيكون البارى تعالى مفتقرا في علمه
الى غيره وهو محال قال الثالثة انه تعالى حي لانه قادر عالم
فيكون حيا بالضرورة اقول من صفاته الثبوتية كونه حيا
قال الحكما وابو الحسين البصري حياته عبارة عن صحة اتصافه
بالقدرة والعلم وقال الاشاعرة هي صفة مغايرة لهذه الصحة والحق
الاول اذ الاصل عدم الزايد والبارى تعالى ثبت انه قادر عالم فيكون
حيا وهو المطلوب قال الرابعة انه تعالى مريد وكاره لان
تخصيص الافعال بايجادها في وقت دون آخر لا بد له من مخصص
هو الاراده ولانه تعالى امر ونهى وهما يستلزمان الاراده والكراهة
بالضرورة اقول اتفق المسلمون على وصفه بالاراده واختلفوا
في معناها فقال ابو الحسين هي عبارة عن علمه بما في الفعل من المصلحة

الداعي



الداعي الى ايجاده وقال النجار معناه انه غير مغلوب ولا مكره فمعناه
اذن سلبي لكن هذا القايل اخذ لازم الشي مكانه وقال البلخي هي في
افعاله علمه بها وفي افعال غيره امره بها فان اراد والعلم المطلق فليس
بارادة كما سياتي وان اراد والعلم المقيد بالمصلحة فهو كما قال ابو الحسين
واما الامر فهو مستلزم للاراده لا نفسها وقالت الاشاعرة وجماعة
من المعتزلة انها صفة زايدة مغايرة للقدرة والعلم مخصصة للفعل
ثم اختلفوا فقالت الاشاعرة ذلك الزايد معنى قديم وقالت المعتزلة
والكرامية هو معنى حادث فالكرامية قالوا هو معنى قايم بذاته
تعالى والمعتزلة قالوا لا في محل وسياتي بطلان الزيادة فاذن الحق
ما قاله ابو الحسين والدليل على ثبوت الاراده من وجهين الاول
ان تخصيص الافعال بالايجاد في وقت دون آخر وعلى وجه دون
آخر مع تساوي الاوقات والاحوال بالنسبة الى الفاعل والقابل لا
بد له من مخصص فذلك المخصص اما القدرة الذاتية فهي متساوية
النسبة فليست صالحة للتخصيص ولانها شانها التاثير والايجاد
من غير ترجيح واما العلم المطلق فذلك تابع لتعيين الممكن وتقرير

صدوره فليس مخصصا والا كان متبوعا واما باقي الصفات فظاهر
انها ليست صالحة للتخصيص فاذن المخصص هو علم خاص
مقتضي لتعين الممكن ووجوب صدوره وهو العلم باشتماله
على مصلحة لا تحصل الا في ذلك الوقت وعلى ذلك الوجه وذلك هو
الارادة الثاني انه تعالى امر بقوله اقيموا الصلوة ونهى بقوله ولا
تقربوا الزنى والامر بالشي يستلزم ارادته ضرورة والنهي عن
الشي يستلزم كراهته ضرورة والباري تعالى مريد وكاره وهو
المطلوب فايدتان الاولى كراهته تعالى هي علمه باشتمال الفعل
على المصلحة الداعي الى ايجاده الثانية ارادته ليست زايدة
على ما ذكرناه والا كان اما معنى قديم كما قالت الاشاعرة فيلزم
تعدد القدما وقدم المراد او حادثا فاما في ذاته كما قالت الكرامية
فيكون محلا للحوادث وهو باطل كما سياتي واما في غيره فيلزم رجوع
حكمه الى الغير لا اليه واما لا في محل كما تقوله المعتزلة ففيه فسادان
الاول يلزم منه التسلسل اذ الحادث مسبوقا بارادة المحدث فهي
اذن حادثة وننقل الكلام ويتسلسل الثاني استحالة وجود صفة



صفة لا في محل قال الخامسة انه تعالى مدرك لانه حي فيصح ان
يدرك وقد ورد القران بثبوته له فيجب اثباته اقول قد
دلت الدلايل العقلية على اتصافه تعالى بالادراك وهو زايد على العلم
فانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بالسواد والبياض والصوت
الهايل وبين ادراكنا لها وتلك الزيادة راجعة الى تاثر الحاسة لكن
قد دلت الدلايل العقلية على استحالة الحواس والالات عليه فيستحيل
ذلك الزايد عليه فادراكه هو علمه حينئذ والدليل على صحة اتصافه
به هو ما دل على كونه عالما بكل المعلومات ومن كونه حيا فيصح ان
يدرك وقد ورد القرآن بثبوته له فيجب اثباته فادراكه هو علمه
بالمدركات وذلك هو المطلوب قال السادسة انه تع
قديم ازلي باقي ابدي لانه واجب الوجود فيستحيل العدم السابق
واللاحق عليه اقول هذه صفات اربع لازمة لوجوب
وجوده فالقديم والازلي هو المصاحب لجميع الازمنة المحققة
والمقدرة بالنسبة الى جانب الماضي والباقي هو المستمر المصاحب
لجميع الازمنة والابدي هو المصاحب لجميع الازمنة محققة كانت

او مقدرة بالنسبة الى المستقبل والسرمدى يعم الجميع والدليل على
ذلك هو انه قد ثبت انه واجب الوجود فيستحيل عليه العدم
مطلقا سوا كان سابقا على تقدير ان لا يكون قديما ازليا او لاحقا
على تقدير ان لا يكون باقيا ابديا واذا استحال العدم المطلق عليه
ثبت قدمه وازليته وبقاوه وابديته وهو المطلوب قال
السابعة انه تعالى متكلم بالاجماع والمراد بالكلام الحروف والمسموعة
المنتظمة ومعنى انه متكلم انه يوجد الكلام فى جسم من الاجسام وتفسير
الاشاعرة غير معقول اقول من جملة صفاته الثبوتية كونه
تعالى متكلما وقد اجمع المسلمون على ذلك واختلفوا بعد ذلك فى مقامات
اربعة الاول فى الطريق الى ثبوت هذه الصفة فقالت الاشاعرة
هو العقل وقالت المعتزلة هو السمع وهو الحق لعدم الدليل العقلى
وما ذكر دليلا فليس بتام وقد اجمع الانبيا على ذلك وثبوت نبوتهم
غير موقوف عليه فيجب اثباته الثانى فى ماهية كلامه فزعم
الاشاعرة انه معنى قايم بذاته يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة
المغايرة للعلم والقدرة وليس بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهى ولا



ولا خبر ولا استخبار وغير ذلك من اساليب الكلام وقالت المعتزلة
والكرامية والحنابلة هو الحروف والاصوات المركبة تركيبا مفهما
والحق الاخير لوجهين الاول ان المتبادر الى افهام العقلا هو ما
ذكرناه ولذلك لا يصفون بالكلام من لم يتصف بذلك كالساكت و
الاخرس الثانى ان ما ذكروه غير متصور فان المتصور اما القدرة
التى تصدر عنها الحروف والاصوات وقد قالوا هو غيرها او العلم
وقد قالوا هو غيره وباقى الصفات ليست صالحة لمصدريته ما
قالوه واذا لم يكن متصورا لم يصح اثباته اذ التصديق مسبوق بالتصور
الثالث فيما تقوم به تلك الصفة اما الاشاعرة فلقولهم بالمعنى قالوا
انه قايم بذاته تعالى واما القايلون بالحرف فقد اختلفوا فقالت
الحنابلة والكرامية قايم بذاته تعالى فعندهم هو المتكلم بالحروف
الصوت وقالت المعتزلة وهو الحق انه قايم بغيره لا بذاته كما اوجد
الكلام فى الشجرة فسمعه موسى عليه السلم ومعنى انه متكلم انه فعل
الكلام لا قام به الكلام والدليل على ذلك انه امر ممكن والله تعالى
قادر على كل الممكنات واما ما ذكروه فممنوع وسند المنع من وجهين

الاول انه لو كان المتكلم من قام به الكلام لكان الهوا الذي يقوم به
الحرف والصوت متكلما وهو باطل لان اهل اللغة لا يسمون المتكلم الا
من فعل الكلام لا من قام به الكلام ولهذا كان الصدا غير متكلم وقالوا
تكلم الجني على لسان المصروع لاعتقادهم ان الكلام المسموع من المصروع
فاعله الجني الثاني ان الكلام اما المعنى وقد بان بطلانه او الحرف و
الصوت ولا يجوز قيامهما بذاته والا لكان ذا حاسة وهو باطل
الرابع في قدمه لتوقف وجودهما على وجود آلتهما ضرورة فيكون
الباري ذا حاسة وهو باطل الرابع في قدمه او حدوثه فقالت
الاشاعرة بقدم المعنى والحنابلة بقدم الحرف وقالت المعتزلة بالحدوث
وهو الحق لوجوه الاول انه لو كان قديما لزم تعدد القدما وهو
باطل لان القول بقدم غير الله كفر بالاجماع ولهذا كفرت النصارى
لاثباتهم قدم الاقنوم الثاني انه مركب من الحروف والاصوات
التي يعدم السابق بوجود اللاحقة والقديم لا يجوز عليه العدم الثالث
لو كان قديما لزم الكذب عليه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة انه اخبر بارسال نوح في الازل فلو لم يرسله ازلا سابقا
ع

على الازل فيكون كذبا الرابع انه يلزم منه العبث في قوله اقيموا الصلاة
وآتوا الزكوة اذ لا مكلف في الازل والعبث قبيح فيمتنع عليه تعالى
الخامس قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث والذكر هو
القرآن لقوله انا نحن نزلنا الذكر وانه لذكر لك ولقومك وصفه
بالحدوث فلا يكون قديما فقول المصنف وتفسير الاشاعرة
غير معقول اشارة الى ما ذكرناه في هذه المقدمات قال
الثامنة انه تعالى صادق لان الكذب قبيح بالضرورة والله تع
منزه عنه ولاستحالة النقص عليه اقول من صفاته تعالى
كونه صادقا والصدق هو الاخبار المطابق والكذب هو الاخبار
الغير المطابق لانه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا وهو باطل لان الكذب
قبيح ضرورة فيلزم اتصاف الباري بالقبح وهو باطل لما يأتي وايضا
الكذب نقص والباري تعالى منزه عن النقص قال الفصل
الثالث في صفاته السلبية وهي سبع الاولى انه تعالى ليس بمركب
والا لكان مفتقرا الى اجزائه والمفتقر ممكن اقول لما فرغ
من الثبوتية شرع في السلبية وتسمى الاولى صفات الاكرام والثانية

صفات جلال فان
صفات الجلال وان شيت كان مجموع صفاته صفات جلال فان
اثبات القدرة قد رته باعتبار سلب العجز عنه واثبات العلم سلب
الجهل عنه وكذا باقي الصفات وفي الحقيقة المعقول لنا من صفاته
ليس الا السلوب والاضافات واما كنه ذاته وصفاتها فمحجوب
عن نظر العقول ولا يعلم ما هي الا هو وقد ذكر المصنف هنا
سبعة الاولى انه ليس بمركب والمركب هو ما له جزو ونقيضه
البسيط وهو ما لا جزء له ثم التركيب قد يكون خارجيا كتركيب
الاجسام من الجواهر وقد يكون ذهنيا كتركيب الماهيات والحدود
من الاجناس والفصول والمركب بكلا المعنيين مفتقر الى جزءيه
لامتناع تحققه وتحصله خارجا وذهنا بدون جزئه وجزئه
غيره لانه يسلب عنه فيقال الجزء ليس بكل وما يسلب عنه الشي
فهو مغاير له فيكون المركب مفتقرا الى الغير فيكون ممكنا فلو
كان الباري جلت عظمته مركبا لكان ممكنا وهو محال قال
الثانية انه ليس بجسم ولا عرض والا لكان مفتقرا الى المكان ولامتنع
انفكاكه من الحوادث فيكون حادثا وهو محال اقول الباري تع

ليس بجسم خلافا للمجسمة والجسم هو ما له طول وعرض وعمق والعرض
هو الحال في الجسم ولا وجود له بدونه والدليل على كونه ليس بجسم
ولا عرض وجهان الاول انه لو كان احدهما لكان ممكنا واللازم
باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة انا نعلم ضرورة ان كل جسم فهو
مفتقر الى المكان وكل عرض فهو مفتقر الى المحل والمكان والمحل
غيرهما فيفتقران الى غيرهما والمفتقر ممكن فلو كان الباري تعالى
جسما او عرضا لكان ممكنا الثاني لو كان جسما لكان حادثا وهو
محال بيان الملازمة ان كل جسم فهو لا يخلو من الحوادث وما لا يخلو
من الحوادث فهو حادث وقد تقدم بيانه فلو كان جسما
لكان حادثا لكنه قديم فيجتمع النقيضان قال ولا يجوز
ان يكون في محل والا لافتقر اليه ولا في جهة والا لافتقر اليها اقول
هذان وصفان سلبيان الاول انه ليس في محل خلافا للنصارى
وجمع من المتصوفة والمعقول من الحلول هو قيام موجود بموجود
على سبيل التبعية فان ارادوا هذا المعنى فهو باطل والا لزم افتقار
الواجب وهو محال وان ارادوا غيره فلا بد من تصوره اولا ثم الحكم

عليه بالنفي والاثبات الثاني انه تعالى ليس في جهة والجهة
مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة وزعمت الكرامية انه تعالى في
جهة الفوقية لما تصوروه من الظواهر النقلية وهو باطل لانه
لو كان في الجهة لكان اما مع استغنايه عنها فلا يحل فيها او مع افتقاره
فيكون ممكنا والظواهر النقلية لها تاويلات ومحامل مذكورة في
مواضعها لانه لما دلت الدلايل العقلية على امتناع الجسمية ولواحقها
عليه وجب تاويل غيرها لاستحالة العمل بها والا اجتمع النقيضان
او الترك لهما والا ارتفع النقيضان او العمل بالنقل واطراح العقل
والا لزم اطراح النقل لاطراح اصله فبقي الامر الرابع وهو العمل وتاويل
النقل قال ولا يصح عليه اللذة والالم لامتناع المزاج عليه اقول
الالم واللذة امران وجدانيان فلا يفتقران الى التعريف وقد يقال
فيهما اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من
حيث هو مناف وهما متغايران قد يكونان حسيين وقد يكونان
عقليين فان الادراك ان كان حسيا فهما حسيان والا فعقليان
اذا تقرر هذا فنقول اما الالم فهو مستحيل عليه والا لكان جسما ولانها





ولخلافه اجماعا من العقلاء اذ لا منافي له تعالى واما اللذة فان
كانت حسية فكذلك لانها من توابع المزاج والمزاج مستحيل عليه
والا لكان جسما واذا كانت عقلية فقد اثبتها الحكماء له تعالى وصاحب
الياقوت منا لان الباري متصف بكماله اللايق به لاستحالة
النقص عليه ومع ذلك فهو مدرك لذاته وكماله فيكون اجل
مدرك لاعظم مدرك باتم ادراك ولا نعني باللذة الا ذلك واما المتكلمون
فقد اطلقوا القول بنفي اللذة اما لاعتقاد بعضهم نفي اللذات العقلية
او لعدم ورود ذلك في الشرع الشريف فان صفاته تعالى واسمايه
توقيفية لا يجوز لغيره التسمية بها الا باذن منه لانه وان كان جايزا
في نظر العقل لكنه ليس من الادب لجواز ان يكون غير جايز من
جهة لا نعلمها قال ولا يتحد بغيره لامتناع الاتحاد مطلقا
اقول الاتحاد يقال على معنيين مجازي وحقيقي اما المجازي فهو
صيرورة شي شيا اخر بالكون والفساد اما من غير اضافة شي كما يقال
صار الهوا ماء وصار الماء هواء او باضافة شي اخر كما يقال صار التراب
طينا بانضياف الماء اليه واما الحقيقي فهو صيرورة الشيين الموجودين

شيئا واحدا موجودا اذا تقرر هذا فاعلم ان الاول مستحيل عليه
تعالى قطعا لاستحالة الكون والفساد عليه واما الثاني فقد قال
بعض النصارى انه اتحد بالمسيح فانهم قالوا اتحدت لاهوتية
الباري مع ناسوتية عيسى فان عنوا غير ما ذكرناه فلا بد من
تصوره اولا ثم الحكم عليه وان عنوا غير ما ذكرناه فهو باطل قطعا
لان الاتحاد مستحيل في نفسه فيستحيل اثباته لغيره اما
لاستحالته فان المتحدين بعد اتحادهما ان بقيا موجودين
فلا اتحاد لانهما اثنان لا واحد وان عدما معا فلا اتحاد بل وجد
ثالث وان عدم احدهما فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالموجود
قال الثالثة في انه تعالى ليس محلا للحوادث لامتناع
انفعاله عن غيره وامتناع النقص عليه اقول صفاته
تعالى لها اعتباران احدهما بالنظر الى نفس القدرة الذاتية والعلم
الذاتي الى غير ذلك من الصفات وثانيهما الى تعلق تلك الصفات
بمقتضياتها كتعلق القدرة بالمقدور والعلم بالمعلوم فهي بهذا المعنى
لا نزاع في كونها امورا اعتبارية اضافية متغيرة متغايرة بحسب

بحسب تغير المتعلقات وتغايرها واما بالاعتبار الاول فزعمت
الكرامية انها حادثة متجددة بحسب تجدد المتعلقات قالوا
انه لم يكن قادرا في الازل ثم صار قادرا ولم يكن عالما ثم صار عالما
والحق خلافه لان المتجدد فيما ذكروه هو التعلق فان عنوا ذلك
فمسلم والا فباطل لوجهين الاول لو كانت صفاته حادثة
متجددة لزم انفعاله وتغيره واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان
اللزوم من وجهين الاول ان صفاته ذاتية فتجددها
يستلزم تغير الذات وانفعالها الثاني ان حدوث الصفة
يستلزم حدوث قابليته في المحل لها وهو يستلزم لانفعال المحل
وتغير ماهيته لكن تغير ماهيته تعالى وانفعالها محال فلا تكون
صفاته حادثة وهو المطلوب الثاني ان صفاته تعالى صفات كمال
لاستحالة النقص عليه فلو كانت حادثة متجددة لزم خلوه من
الكمال والخلو من الكمال نقص تعالى الله عنه قال الرابع
انه تعالى يستحيل عليه الرؤية لان كل مرئي فهو ذو جهة لانه اما
مقابل او في حكم المقابل بالضرورة فيكون جسما وهو محال ولقوله

تعالى لن تراني انما فيه للتابيد اقول ذهب الحكما والمعتزلة الى
استحالة رويته بالبصر لتجرده وذهبت المجسمة والكرامية الى
جواز رويته بالبصر مع المواجهة واما الاشاعرة فاعتقدوا تجرده
وقالوا بصحة رويته وخالف بعضهم وقال ليس مرادنا بالروية
الانطباع او خروج الشعاع بل الحالة التي تحصل من روية الشي
بعد العلم به وقال بعضهم معنى الروية هو ان ينكشف لعباده المومنين
في الاخرة انكشاف البدر المرئي والحق انهم ان عنوا بذلك الكشف
التام فهو مسلم فان المعارف تصير يوم القيمة ضرورية والا فلا
نتصور منه الا الروية وهو باطل عقلا وسمعا اما عقلا فلانه
لو كان مرئيا لكان في جهة فيكون جسما وهو باطل لما تقدم بيانه
الاول ان كل مرئي فهو اما مقابل او في حكم المقابل كالصورة في المرآة
وذلك ضروري وكل مقابل او في حكمه فهو في جهة فلو كان البارى
تعالى مرئيا لكان في جهة واما سمعا فلوجوه الاول ان موسى عليه
السلم لما سال الروية اجيب بلن تراني ولن لنفي التابيد نقلا عن
اهل اللغة واذا لم يره موسى عليه السلم لم يره غيره بطريق الاولى



الاولى الثاني قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك تمدح بنفي ادراك
الابصار له فيكون اثباته له نقصا الثالث انه استعظم طلب رويته
ورتب الذم عليه والوعيد فقال فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الذين لا يرجون
لقانا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم و
عتوا عتوا كبيرا قال الخامسة في نفي الشريك عنه للسمع و
للتمانع فيفسد نظام الوجود ولاستلزامه التركيب لاشتراكهما حين
في كونهما واجبي الوجود فلا بد من مايز اقول اتفق المتكلمون
والحكما على سلب الشريك عنه تعالى لوجوه الاول الدلايل السمعية
الدالة عليه واجماع الانبيا وهو حجة هنا لعدم توقف صدقهم
على ثبوت الوحدانية الثاني دليل المتكلمين ويسمى دليل التمانع و
هو ماخوذ من قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وتقريره
انه لو كان معه شريك لزم فساد نظام الوجود وهو باطل بيان
ذلك انه لو تعلقت ارادة احدهما بايجاد جسم متحركا فلا يخلو اما
ان يمكن للاخر ارادة سكونه او لا فان امكن فلا يخلو اما ان يقع

مرادهما فيلزم خلو
مرادهما فيلزم اجتماع المتنافيين اولا يقع مرادهما فيلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون او يقع مراد احدهما فقط فيلزم فساد ان احد
الجسم عن الحركه والسكون او يقع مراد احدهما فقط فيلزم فساد ان احد
الترجيح بلا مرجح وتساويهما عجز الاخر وان لم يكن الاخر ارادة سكون
فيلزم عجزه اذ لا مانع الا تعلق ارادة ذلك لكن عجز الاله والترجيح
بلا مرجح محال فيلزم فساد النظام وهو محال ايضا الثالث
دليل الحكما وتقريره انه لو كان في الوجود واجبي وجود لزم
امكانهما وبيان ذلك انهما حينئذ يشتركان في وجوب الوجود
فلا يخلو اما ان يتميزا اولا فان لم يتميزا لم تحصل الاثنينية وان
تميزا لزم تركيب كل واحد منهما مما به المشاركة ومما به المباينة وكل مركب
ممكن فيكونان ممكنين هذا خلف قال السادسة في نفي
المعاني والاحوال عنه تعالى لو كان قادرا بقدرة او عالما بعلم او غير
ذلك لافتقر في صفاته الى ذلك المعنى فيكون ممكنا هذا خلف
اقول ذهب الاشاعرة الى انه تعالى قادر بقدرة وعالم
بعلم وحي بحياة الى غير ذلك من الصفات وهي معاني قديمة
زايدة على ذاته قايمة بها وقالت البهشمية انه تعالى مساو لغيره

لغيره من الذوات ويمتاز بحالة تسمى الالوهية وتلك الحالة توجب له
احوالا اربعة هي القادرية والعالمية والحيية والموجودية والحالة عندهم
صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم والباري قادر باعتبار
تلك القادرية وعالم باعتبار تلك العالمية الى غير ذلك وقالت الحكما و
المحققون من المتكلمين انه تعالى قادر لذاته عالم لذاته الى غير ذلك من
الصفات وما يتصور منه الزيادة من قولنا ذات عالمة وقادرة فتلك
امور اعتبارية زايدة في الذهن لا في الخارج وهو الحق قلنا انه لو كان قادرا
بقدرة او قادرية وعالما بعلم او عالمية الى غير ذلك من الصفات لزم
افتقار الواجب في صفاته الى غيره لان تلك المعاني والاحوال مغايرة
لذاته قطعا وكل مفتقر الى غيره ممكن فلو كانت صفاته زايدة على ذاته
لكان ممكنا هذا خلف قال السابعة انه تعالى غني ليس بمحتاج
لان وجوب وجوده دون غيره يقتضي استغناءه عنه وافتقار غيره
اليه اقول من صفاته السلبية كونه ليس بمحتاج الى غيره مطلقا
اي لا في ذاته ولا في صفاته وذلك لان وجوب الوجود الثابت يقتضي
الاستغنا مطلقا عن مجموع ما عداه فلو كان محتاجا لزم افتقاره

فيكون ممكنا تعالى الله عنه بل البارى جلت عظمته مستغنى عن مجموع
ما عداه والكل رشحة من رشحات جوده وذرة من ذرات وجوده
قال الفصل الرابع في العدل وفيه مباحث الاول
العقل قاض بالضرورة ان من الافعال ما هو حسن كرد الوديعه
والاحسان والصدق النافع وبعضها ما هو قبيح كالظلم والكذب
الضار ولهذا حكم بهما من نفى الشرائع كالملاحدة والهند ولانهما لو
انتفيا عقلا انتفيا سمعا لانتفاء قبح الكذب حينئذ من الشارع اقول
لما فرغ من مباحث التوحيد شرع في مباحث العدل والمراد بالعدل
هو تنزيه البارى تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب ولما توقف
ذلك على معرفة الحسن والقبح العقليين قدم البحث فيه واعلم ان
الفعل ضرورى التصور وهو اما ان يكون له وصف زائد على حدوثه
اولا والثاني كحركة الساهي والنائم والاول اما ان ينفر العقل منه ذلك
ابدا اولا والاول هو القبيح والثاني وهو الذي لا ينفر العقل منه اما
ان يتساوى فعله وتركه وهو المباح اولا يتساوى فان ترجح تركه فهو
المكروه وان ترجح فعله فاما مع المنع من تركه فهو الواجب او مع جواز

جواز تركه وهو المندوب اذا تقرر هذا فاعلم ان الحسن والقبح يقالان
على ثلاثة معان الاول كون الشيء صفة كمال كقولنا العلم حسن او صفة
نقص كقولنا الجهل قبيح الثاني كون الشيء ملائما للطبع كالمستلذات او منافرا
عنه كالالام الثالث كون الحسن ما يستحق على فعله المدح عاجلا والثواب
اجلا والقبيح ما يستحق على فعله الذم عاجلا والعقاب اجلا ولا خلاف في
كونهما عقليين بالاعتبارين الاولين واما بالاعتبار الثالث فاختلف
المتكلمون فيه فقالت الاشاعرة ليس في العقل ما يدل على الحسن والقبح
بهذا المعنى بل الشرع فما حسنه فهو الحسن وما قبحه فهو القبيح وقالت
المعتزلة والامامية في العقل ما يدل على ذلك والحسن حسن في نفسه
والقبيح قبيح في نفسه سوى حكم الشارع بذلك اولا ونبهوا على ذلك بوجوه
الاول انا نعلم ضرورة حسن بعض الافعال كالصدق النافع والانصاف
والاحسان ورد الوديعة وانقاذ الهلكى وامثال ذلك وقبح بعضها كالكذب
الضار والظلم والاساءة غير المستحقة وامثال ذلك من غير مخالجة
شك فيه ولهذا كان هذا الحكم مركوزا في جبلة الانسان فانا اذا قلنا
لشخص ان صدقت فلك دينار وان كذبت فلك دينار وتساوى

الثاني لو كان
الامران بالنسبة اليه فانه لمجرد عقله يميل الى الصدق
مدرك الحسن والقبح هو الشرع لا غير لزم ان لا تحققا بدونه واللازم
باطل فالملزوم مثله اما بيان اللزوم فلامتناع تحقق المشروط بدون
شرطه ضرورة واما بيان بطلان اللازم فلان من لا يعتقد الشرع
ولا يحكم به كالملحدة والهنود يعتقدون حسن بعض الافعال
وقبح بعض من غير توقف في ذلك فلو كان انما يعلم بالشرع لما حكم
به هولاء الثالث انه لو انتفا الحسن والقبح العقليان انتفا الحسن
والقبح الشرعيان واللازم باطل فكذا الملزوم وبيان الملازمة بانتفا
قبح الكذب حينئذ من الشارع اذا العقل لم يحكم بقبحه وهو لم يقبح كذب
نفسه واذا انتفا قبح الكذب منه انتفا الوثوق بحسن ما يخبرنا بحسنه
وقبح ما يخبرنا بقبحه قال الثاني انا فاعلون بالضرورة
قاضية بذلك للفرق الضروري بين سقوط الانسان من سطح ونزوله
منه على الدرج ولامتنع تكليفنا بشيء فلا عصيان ولقبح ان يخلق الفعل
فينا ثم يعذبنا عليه وللسمع اقول ذهب ابو الحسن الاشعري
ومن تابعه الى ان الافعال كلها واقعة بقدرة الله تعالى وانه لا فعل



فعل للعبد اصلا وقال بعض الاشعرية ان ذات الفعل من الله و
العبد له الكسب وفسروا الكسب بانه كون الفعل طاعة او معصية
قال بعضهم معناه ان العبد اذا صمم العزم خلق الله الفعل عقيبه و
قالت المعتزلة والزيدية والامامية ان الافعال الصادرة من العبد
وصفاتها والكسب الذي ذكروه كلها واقعة بقدرة العبد واختياره
وانه ليس بمجبور على فعله بل له ان يفعل وله ان لا يفعل وهو الحق
لوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين صدور الفعل منا تابعا
للقصد والداعي كالنزول من السطح على الدرج وبين صدوره الفعل
لا كذلك كالسقوط منه اما مع القاهر او مع الغفلة فانا نقدر على
الترك في الاول دون الثاني ولو كانت الافعال ليست منا لكانت
على وتيرة واحدة من غير فرق لكن الفرق حاصل فيكون منا
وهو المطلوب الثاني لو لم يكن العبد موجدا لافعاله لامتنع تكليفه
والا لزم التكليف بما لا يطاق وانما قلنا ذلك لانه حينئذ غير قادر
على ما كلف به فلو كلف كان تكليفا بما لا يطاق وانما هو باطل بالاجماع
الثالث انه لو لم يكن العبد فاعلا واذا لم يكن مكلفا لم يكن عاصيا

بالمخالفة لكنه عاص بالاجماع الثالث انه لو لم يكن العبد قادرا
موجدا لفعله لكان الله تعالى اظلم الظالمين وبيان ذلك ان الفعل
القبيح اذا كان صادرا منه تعالى استحال معاقبة العبد عليه لانه
لم يفعله لكنه يعاقبه اتفاقا فيكون ظالما تعالى الله عنه الرابع
الكتاب العزيز الذي هو فرقان بين الحق والباطل مشحون
باضافة الفعل الى العبد وانه واقع بمشيئته كقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما
بانفسهم من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين جزاء بما كنتم
تعملون الى غير ذلك وكذلك بآيات الوعد والوعيد والذم و
المدح وهو اكثر من ان تحصى قال الثالث في استحالة
القبيح عليه تعالى لان له صارفا عنه وهو القبح ولا داعي له اليه
لانه اما داعي الحاجة الممتنعة عليه او الحكمة وهو منتف هنا ولانه
لو جاز صدوره منه لامتنع اثبات النبوات اقول
يستحيل ان يكون البارى تعالى فاعلا للقبيح وهو مذهب
المعتزلة وعند الاشاعرة هو فاعل الكل حسنا كان او قبيحا



قبيحا والدليل على ما قلناه وجهان الاول ان الصارف عنه
موجود والداعي اليه معدوم وكل ما كان كذلك امتنع الفعل ضرورة
اما وجود الصارف فهو القبح والله تعالى عالم به واما عدم الداعي
فلانه اما داعي الحاجة اليه وهو عليه محال لانه غير محتاج واما
داعي الحكمة الموجودة فيه وهو محال ايضا لان القبيح لا حكمة فيه
الثاني انه لو جاز عليه القبيح امتنع اثبات النبوات واللازم باطل
اجماعا فالملزوم مثله بيان الملازمة انه حينئذ لا يقبح منه تصديق
الكاذب ومع ذلك لا يمكن الجزم بصحة النبوة وهو ظاهر قال
حينئذ تستحيل عليه ارادة القبيح لانها قبيحة اقول ذهبت
الاشاعرة الى انه تعالى مريد لجميع الكائنات حسنة كانت او قبيحة شرا
كانت او خيرا ايمانا كانت او كفرا لانه موجد للكل فهو مريد له و
ذهبت المعتزلة الى استحالة ارادته للقبيح والكفر لانه وهو الحق
لان ارادة القبيح ايضا قبيحة لانا نعلم ضرورة ان العقلا كما يذمون
فاعل القبيح فكذا مريده والامر به فقول المصنف رحمه الله حينئذ
اتى بها النتيجة اي يلزم من امتناع فعل القبيح امتناع ارادته

قال الرابع في انه تعالى يفعل لغرض لدلالة القرآن عليه ولاستلزام
نفيه العبث وهو قبيح اقول ذهبت الاشاعرة الى انه تعالى لا
يفعل لغرض والا لكان ناقصا مستكملا بذلك الغرض وقالت المعتزلة
ان افعاله تعالى معللة بالاغراض والا لكان عابثا تعالى الله عنه
وهو مذهب اصحابنا الامامية وهو الحق لوجهين نقلي وعقلي
اما النقلي فدلالة القرآن عليه ظاهرة كقوله تعالى افحسبتم انما
خلقناكم عبثا وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما خلقنا
السما والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا واما العقلي
فهو انه لولا ذلك لزم ان يكون عابثا واللازم باطل اما بيان اللزوم
فظاهر واما بطلان اللازم فلان العبث قبيح والقبيح لا يتعاطاه
الحكيم واما قولهم لو كان فاعلا لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض
فانما يلزم الاستكمال لو كان الغرض عايدا اليه لكنه ليس كذلك بل
هو عايد الى الغير واما الى منفعة العبد او لاقتضا المصلحة
نظام الوجود وذلك الغرض لا يلزم منه الاستكمال قال
وليس الغرض الاضرار لقبحه بل النفع اقول لما ثبت ان فعله

فعله تعالى معلل بالغرض وان الغرض عايد الى غيره فليس الغرض
حينئذ اضرار ذلك الغير لان ذلك قبيح عند العقلا لكن قدم الى
غيره طعاما مسموما يريد به قتله واذا لم يكن الغرض الاضرار
تعين ان يكون النفع وهو المطلوب قال فلا بد من التكليف
وهو بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتدا بشرط
الاعلام اقول لما ثبت ان الغرض من فعله تعالى نفع
العبد ولا نفع حقيقي الا الثواب لان ما عداه اما دفع ضرر او
جلب نفع غير مستمر ولا يحسن ان يكون ذلك غرضا لخالق
العبد ثم الثواب يقبح الابتدا به كما ياتي فاقتضت الحكمة توسط
التكليف والتكليف لغة ماخوذ من الكلفة وهي المشقة واصطلاحا
هو ما ذكره المصنف رحمه الله فالبعث على الشي هو الحمل عليه ومن
يجب طاعته هو الله تعالى فلذلك قال على جهة الابتدا لان وجوب
طاعة غير الله تعالى كالنبي والامام والوالد والسيد والمنعم تابع
ومتفرع على طاعة الله تعالى وقوله على ما فيه مشقة احترازا
عما لا مشقة فيه كالبعث على النكاح واكل المستلذ من الاطعمة وقوله

بشرط الاعلام اى بشرط اعلام المكلف بما كلف به وهو من شرايط
حسن التكليف وشرايط حسنه ثلاثه الاول عايده الى
التكليف نفسه وهى اربعة الاول انتفا المفسده فيه لانه
قبيح الثانى تقدمه على وقت الفعل الثالث امكان متعلقه
لانه يقبح التكليف بالمستحيل الرابع ثبوت صفة زايده على حسنه
اذ لا تكليف بالمباح الثانيه عايده الى المكلف هو فاعل
التكليف وهى اربعة الاول علمه بصفات الفعل من كونه حسنا
او قبيحا الثانى علمه بقدر ما يستحقه كل واحد من المكلفين من
ثواب وعقاب الثالث قدرته على ايصال المستحق الرابع كونه
غير فاعل للقبيح الثالثه عايده الى المكلف وهو محل التكليف
وهى ثلاثه الاول قدرته على الفعل لاستحالة تكليف ما لا يطاق
كتكليف الاعمى نقط المصحف والزمن الطيران الثانى علمه بما كلف
به او امكان علمه به فالجاهل المتمكن من العلم غير معذور الثالث
امكان الة الفعل ثم متعلق التكليف اما علم او ظن او عمل اما العلم
فاما عقلى كالعلم بالله وصفاته وعدله والنبوه والامامه او سمعى



سمعى كالشرعيات واما الظن فكما فى جهة القبله واما العمل فكالعبادات
قال والا لكان مغريا بالقبيح حيث خلق الشهوات والميل الى
القبيح والنفور عن الحسن فلا بد من زاجر هو التكليف اقول
هذه اشارة الى وجوب التكليف فى الحكمه وهو مذهب المعتزله وهو
الحق خلافا للاشعريه فانهم لم يوجبوا على الله تعالى شيا لا تكليفا
ولا غيره والدليل على ما قلناه انه لولا ذلك لكان الله تعالى فاعلا
للقبيح وبيان ذلك انه خلق فى العبد الشهوات والميل الى القبايح
والنفوره عن الحسن والثانى عن الحسن فلو لم يقرر عنده ويكلفه
بوجوب الواجب وقبح القبيح ويعده ويتوعده والا لكان مغريا
له بالقبيح والاغرا بالقبيح قبيح قال والعلم غير كاف لاستسهال
الذم فى قضا الوطر اقول هذا جواب سوال مقدر تقريره
السوال انه لم لا يكون العلم باستحقاق الذم على القبيح زاجرا عنه
والعلم باستحقاق المدح على الحسن داعيا اليه وحينيذ لا حاجة
الى التكليف لحصول الغرض بدونه اجاب المصنف بان العلم
غير كاف لانه كثيرا ما يستسهل الذم على القبيح مع قضا الوطر

منه خاصة مع حصول الدواعي الحسية التي هي في الاكثر تكون قاهرة
للدواعي العقلية قال وجهة حسنه التعريض للثواب
اعني النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال الذي يستحيل الابتدا
به اقول هذا جواب سوال مقدر تقريره ان يقال حسن
التكليف اما لحصول العقاب وهو باطل قطعا او لحصول
الثواب وهو ايضا باطل لوجهين الاول ان الكافر الذي
يموت على كفره مكلف مع عدم حصول الثواب الثاني ان
الثواب مقدور لله ابتدا فلا فايده في توسط التكليف
اجاب عنه بان جهة حسنه هو التعريض للثواب لا حصول
الثواب والتعريض عام بالنسبة الى المومن والكافر وكون
الثواب مقدورا لله ابتدا مسلم لكن يستحيل الابتدا به من
غير توسط التكليف لانه مشتمل على التعظيم وتعظيم من لا
يستحق التعظيم قبيح عقلا وقول المصنف في تعريف الثواب
النفع المستحق فالنفع يشمل الثواب والتفضل والعوض فبقيد
المستحق خرج التفضل وبقيد مقارنة التعظيم خرج العوض

العوض قال الخامس في انه تعالى يجب عليه اللطف وهو
ما يقرب الى الطاعه ويبعد عن المعصيه ولا حظ له في التمكين ولا يبلغ
الالجا لتوقف غرض المكلف عليه فان المريد لفعل من غيره اذا علم
انه لا يفعله الا بفعل يفعله المريد من غير مشقه لو لم يفعله كان
ناقضا لغرضه وهو قبيح عقلا اقول ما يتوقف عليه ايقاع
الطاعه وارتفاع المعصيه تارة يكون المتوقف عليه لازما و
بدونه لا يقع الفعل وذلك كالقدره والاله وتارة لا يكون كذلك
بل يكون المكلف باعتباره المتوقف عليه ادنى واقرب الى فعل الطاعة
وارتفاع المعصيه وذلك هو اللطف فقوله ولا حظ له في التمكين
اشارة الى القسم الاول كالقدره فانها ليست لطفا في الفعل بل
شرطا في امكانه وقوله ولا يبلغ الالجا لانه لو بلغ الالجا لكان
منافيا للتكليف اذا تقرر هذا فاعلم ان اللطف تارة يكون من
فعل الله فيجب عليه وتارة من فعل المكلف فيجب عليه تعالى
اشعاره به وايجابه عليه وتارة من فعل غيرهما فيشترط في
التكليف العلم به وايجاب الله ذلك الفعل على ذلك الغير واثابته

عليه وانما قلنا بوجوب ذلك كله على الله لانه لولا ذلك لكان ناقضا
لغرضه ونقض الغرض قبيح عقلا وبيان ذلك ان المريد من غيره
فعلا من الافعال ويعلم المريد ان المراد منه لا يفعل الفعل المطلوب
الا مع فعل يفعله المريد مع المراد منه من نوع ملاطفة او مكاتبة
او ارسال اليه او السعي اليه وامثال ذلك من غير مشقة عليه
في ذلك فلو لم يفعل ذلك مع تصميم ارادته لعده العقلا ناقضا
لغرضه وذموه على ذلك وكذا نقول في حق البارى تعالى مع ارادته
ايقاع الطاعة وارتفاع المعصية لو لم يفعل ما يتوقفان عليه
لكان ناقضا لغرضه ونقض الغرض قبيح تعالى الله عنه قال
السادس في انه تعالى يجب عليه فعل عوض الالام الصادرة عنه
ومعنى العوض هو النفع المستحق الخالي من تعظيم واجلال والا
لكان ظالما تعالى الله عن ذلك ويجب زيادته على الالم والا لكان
عابثا اقول الالم الحاصل للحيوان اما ان يعلم فيه وجه
من وجوه القبح فذلك يصدر عنا خاصة او لا يعلم فيه ذلك فيكون
حسنا وقد ذكر لحسن الالم وجوه الاول كونه مستحقا الثاني



كونه مشتملا على النفع الزايد عليه الى المتالم الثالث كونه مشتملا
على دفع الضرر الزايد عنه الرابع كونه لمجرى العادة الخامس كونه
متصلا على وجه الدفع وذلك الحسن قد يكون صادرا عنه تعالى
وقد يكون صادرا عنا فاما ما كان صادرا عنه تعالى على وجه
النفع فيجب فيه امران احدهما العوض عنه والا لكان ظالما
تعالى الله عنه ويجب ان يكون زايدا على الالم الى حد الرضى عند كل
عاقل لانه يقبح في الشاهد ايلام شخص لتعويضه عوض المه
من غير زيادة لاشتماله على العبثية وثانيهما اشتماله على اللطف
اما للمتالم او لغيره ليخرج عن العبث واما ما كان صادرا عنا
مما فيه وجه من وجوه القبح فيجب عليه الانتصاف للمتالم من
المولم لعدله ولدلالة السمع عليه ويكون العوض هنا مساويا
للالم والا لكان ظلما وهنا فوايد الاولى العوض هو النفع المستحق
الخالي من تعظيم واجلال فبقيد المستحق خرج التفضل وبقيد
الخالي عن التعظيم خرج الثواب الثانية يجب دوام العوض
لانه لا يحسن في الشاهد ركوب الاهوال الخطرة ومكابدة المشاق

العظيمه لنفع منقطع قليل الثالثه العوض لا يجب حصوله في
الدنيا لجواز ان يعلم الله المصلحة في تاخيره بل قد يكون حاصلا في
الدنيا وقد لا يكون الرابعه الذى يصل اليه عوض المه في
الاخرة اما ان يكون من اهل الثواب او من اهل العقاب فان
كان من اهل الثواب فيمكنه ايصال عوضه اليه بان يفرقها
الله على الاوقات او يتفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب
اسقط بها جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرقها
القدر على الاوقات الخامسه الالم الصادر عنا بامره تعالى او اباحته
والصادر عن غير العاقل كالعجماوات وكذا ما يصدر عنه من
تفويت المنفعه لمصلحة العبد وانزال الهموم الحاصله من غير فعل
العبد عوض ذلك كله على الله تعالى بعدله وكرمه قال
الفصل الخامس في النبوة النبي هو الانسان المخبر عن الله
تعالى بغير واسطة احد من البشر اقول لما فرغ من
مباحث العدل اردف ذلك بمباحث النبوة لتفرعها عليه
وعرف النبي بانه الانسان المخبر عن الله بغير واسطة احد من



البشر فالانسان يخرج به الملك وبقيد المخبر عن الله يخرج المخبر
عن غيره وبقيد عدم واسطة احد من البشر يخرج الامام والعالم
فانهما مخبران عن الله بواسطة النبي عليه السلام اذا تقرر هذا
فاعلم ان النبوة مع حسنها خلافا للبراهمه واجبة في الحكمة خلافا
للاشاعرة والدليل على ذلك هو انه لما كان المقصود من ايجاد الخلق
هو المصلحة العائدة اليهم كان اسعافهم بما فيه مصالحهم وردعهم
عما فيه مفاسدهم واجبا في الحكمه وذلك اما في احوال معاشهم او احوال
معادهم اما احوال معاشهم فهو انه لما كانت الضرورة داعية في
حفظ النوع الانساني الى الاجتماع الذي يحصل معه معاونة كل واحد
لصاحبه فيما يحتاج اليه استلزم ذلك الاجتماع تجاذبا وتنازعا يحصلان
من محبة كل لنفسه وارادة المنفعه لها دون غيره بحيث يفضي ذلك
الى فساد النوع واضمحلاله فاقتضت الحكمه وجود عدل يفرض
شرعا يجري بين النوع بحيث ينقاد كل الى امره وينتهي عن زجره
ثم لو فوض ذلك الشرع اليهم لحصل ما كان اولا اذ كان لكل واحد راي
يقتضيه عقله وميل يوجبه طبعه فلا بد حينئذ من شارع متميز

بايات ودلالات تدل على صدقه كي يشرع ذلك الشرع مبلغا عن ربه
يعد فيه المطيع ويتوعد فيه العاصي ليكون ذلك داعيا الى انقيادهم
لامره ونهيه واما في احوال معادهم فهو انه لما كانت السعادة
الاخروية لا تحصل الا بكمال النفس بالمعارف الحقة والاعمال الصالحة
وكان التعلق بالامور الدنيوية وانغمار العقل في الملابس البدنية
مانعا من ادراك ذلك على الوجه الاتم والنهج الاصوب او يحصل
ادراكه لكن مع مخالجة الشك ومعارضة الوهم فلا بد حينئذ من وجود
شخص لم يحصل له ذلك التعلق المانع بحيث يقرر لهم الدلايل و
يوضحها ويزيح الشبهات ويدفعها ويعضد ما اهتدت اليه
عقولهم ويبين لهم ما لم يهتدوا اليه ويذكرهم معبودهم وخالقهم
ويقرر لهم العبادة والاعمال الصالحة ما هي وكيف هي على وجه
يوجب لهم الزلفى عند ربهم ويكررها عليهم ليستحفظ التذكر
بالتكرير كيلا يستولي عليهم السهو والنسيان اللذان هما كالطبيعة
الثانية للانسان وذلك الشخص المفتقر اليه في احوال المعاش و
المعاد هو النبي فالنبي واجب في الحكمة وهو المطلوب قال وفيه



وفيه مباحث الاول في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله بن عبد الله
بن عبد المطلب رسول الله صلعم لانه ظهر على يده المعجز كالقرآن
وانشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير
من الطعام القليل وتسبيح الحصى في كفه وهي اكثر من ان تحصى وادعى
النبوة فيكون صادقا والا لزم اغراء المكلفين بالقبيح فيكون محالا
اقول لما كانت المصالح تختلف بحسب اختلاف الازمان و
الاشخاص كالمريض الذي تختلف احواله في كيفية المعالجة واستعمال
الادوية بحسب اختلاف مزاجه وتنزلاته في المرض بحيث يعالج في وقت
بما يستحيل معالجته به في اخر كانت النبوة والتشريع مختلفين بحسب
اختلاف مصالح الخلق في ازمانهم واشخاصهم وذلك هو السر الخفي في نسخ
الشرايع بعضها ببعض الى ان انتهت النبوة والتشريع الى نبينا محمد
صلى الله عليه واله الذي اقتضت الحكمة كون نبوته وشريعته ناسختين
لما تقدمها باقيتين ببقاء التكليف والدليل على صحة نبوته صلعم هو
انه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده وكل من كان كذلك كان نبيا حقا
فيحتاج الى بيان امور ثلاثة الاول انه ادعى النبوة الثاني انه ظهر المعجز

على يده الثالث ان كل من كان كذلك فهو نبي اما الاول فهي ثابتة
اجماعا من الناس بحيث لم ينكره احد واما الثاني فلان المعجز هو
الخارق للعادة المطابق للدعوى المتعذر على الخلق الاتيان بمثله
اما اعتبار خرق العادة اذ لولاه لما كان معجزا كطلوع الشمس من
مشرقها واما مطابقة الدعوى فانه دلالة على صدق مدعيه
اذ لو خالف كما في قصة مسيلمة الكذاب لما دل على الصدق
واما المتعذر على الخلق فلانه لو كان اكثريا لوقوع لما دل ايضا
على النبوة ولا شك في ظهور المعجزات على يد نبينا عليه السلم وذلك
معلوم بالتواتر الذي يفيد العلم ضرورة فمن ذلك القران
الكريم الذي تحدى به العرب وطلب منهم الاتيان بمثله فلم
يقدروا على ذلك وعجزوا عنه مصاقع الخطبا من العرب العربا
حتى دعاهم دليل عجزهم الي محاربته ومشاقته الذي حصل به
ذهاب نفوسهم واموالهم وسبي ذراريهم ونسايهم مع انهم
كانوا اقدر على دفع ذلك لتمكنهم من مفردات معاني الالفاظ و
تركيبها حيث انهم كانوا اهل الفصاحة والبلاغة والكلام



والكلام والخطب والمحاورات والاجوبة فعدولهم عن ذلك الى المحاربه
دليل على عجزهم اذ العاقل لا يختار الاصعب مع امكان الاسهل الا لعجزه
عنه ومن ذلك انشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع
الخلق الكثير من الطعام القليل وتسبيح الحصى في كفه وكلام الذراع
المسموم وحنين الجذع وكلام الحيوانات الصامتة والاخبار
بالمغيبات واستجابة دعايه وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وذلك
معلوم في كتب المعجزات والتواريخ حتى حفظ عنه ما ينيف على
الالف الذي اعظمها واشرفها الكتاب العزيز الذي لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا تمله الطباع ولا تمجه
الاسماع ولا يخلق بكثرة الرد اليه ولا تنجلي الظلمات الا به واما
الثالث فلانه لو لم يكن صادقا في دعوى النبوة لكان كاذبا وهو
باطل اذ يلزم منه اغرا المكلفين باتباع الكاذب وذلك قبيح لا يفعله
الحكيم قال —— الثانية وجوب عصمته العصمة لطف
يفعله الله بالمكلف بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة وارتكاب
المعصية مع قدرته على ذلك لانه لولا ذلك لم يحصل الوثوق بقوله

فانتفت فائدة البعثة وهو محال اقول اعلم ان المعصوم
يشارك غيره في الالطاف المقربة ويحصل له زائد على ذلك لاجل
ملكة نفسانية لطف يفعله الله به بحيث لا يختار معه ترك
طاعة ولا فعل معصية مع قدرته على ذلك وذهب بعضهم الى
ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي وهو باطل والا لما استحق
مدحا اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في عصمة
الانبياء عليهم السلم فجوزت الخوارج عليهم الذنوب وعندهم
كل ذنب كفر والحشوية جوزوا الاقدام على الكبائر ومنهم
من منعها عمدا لا سهوا وجوزوا تعمد الصغائر [illegible]
والاشاعرة منعوا الكبائر مطلقا وجوزوا الصغائر سهوا و
الامامية اوجبوا العصمة مطلقا عن كل معصية عمدا وسهوا
وهو الحق لوجهين الاول ما اشار اليه المصنف وتقريره
انه لو لم تكن الانبياء معصومين لانتفت فائدة البعثة واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا جازت المعصية عليهم
لم يحصل الوثوق بصحة قولهم لجواز الكذب حينئذ عليهم واذا



واذا لم يحصل الوثوق لم يحصل الانقياد لاوامرهم ونواهيهم فتنتفي فائدة
بعثهم وهو محال الثاني لو صدر عنهم الذنب لوجب اتباعهم لدلالة
النقل عنهم على وجوب اتباعهم لكن الامر حينئذ باتباعهم محال لانه
قبيح فيكون صدور الذنب عنهم محال وهو المطلوب قال الثالث
في انه معصوم من اول عمره الى اخره لعدم انقياد القلوب الى طاعة من
عهد منه في سالف عمره انواع المعاصي والكبائر وما تنفر النفس منه
اقول ذهب القائلون بعصمتهم فيما نقلناه عنهم الى اختصاص
ذلك بما بعد الوحي اما قبله فمنعوا عنهم الكفر والاصرار على الذنب
وقال اصحابنا بوجوب العصمة مطلقا قبل الوحي وبعده الى اخر العمر
والدليل على ما ذكره المصنف رحمة الله عليه وهو ظاهر واما ما و
رد في الكتاب العزيز والاخبار مما يوهم صدور الذنب عنهم محمول
على ترك الاولى جمعا بين ما دل عليه العقل وبين صحة النقل
مع ان جميع ذلك قد ذكر له وجوه ومحامل مذكورة في مواضعها
وعليك في ذلك بمطالعة تنزيه الانبياء الذي رتبه السيد المرتضى
علم الهدى الموسوي وغيره من الكتب ولولا خوف الاطالة لذكرنا

نبذة من ذلك قال الرابع يجب ان يكون افضل اهل زمانه لقبح
تقديم المفضول على الفاضل عقلا وسمعا قال الله تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون
اقول يجب اتصاف النبي بجميع الكمالات والفضايل ويجب ان
يكون في ذلك افضل واكمل من كل واحد من اهل زمانه لانه يقبح من
الحكيم الجواد تقديم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل المكمل عقلا
وسمعا اما عقلا فظاهر لانه يقبح في الشاهد ان يجعل مبتديا في
الفقه مقدما على ابن عباس وغيره من الفقها ويجعل مبتديا في
المنطق مقدما على ارسطو ومبتديا في النحو مقدما على سيبويه و
الخليل وكذا في كل فن من الفنون واما سمعا فما اشار اليه سبحانه
في الاية المذكورة وغيرها قال الخامس يجب ان يكون منزها
عن دناة الابا وعهر الامهات وعن الرذايل الخلقية والعيوب
الخلقية لما في ذلك من النقص فيسقط محله من القلوب والمطلوب
خلافه اقول لما كان المطلوب من الخلق هو الانقياد التام
للنبي عله واقبال القلوب عليه وجب ان يكون متصفا باوصاف



المحامد من كمال العقل والذكا والفطنة وعدم السهو وقوة
الراي والشهامة والنجدة والعفة والشجاعة والكرم والسخا و
الجود والايثار والغيرة والرافة والرحمة والتواضع واللين وغير
ذلك وان يكون منزها عن كل ما يوجب التنفير عنه وذلك اما
بالنسبة الى الخارج عنه فكما في دناة الابا وعهر الامهات واما
بالنسبة اليه فاما في احواله فكما في الاكل على الطريق ومجالسة
الارذال وان يكون حايكا او حجاما او زبالا او غير ذلك من الصنايع
الرذيلة واما في اخلاقه فكالحقد والجهل والحسد والفظاظة و
الغلظة والبخل والجبن والجنون والحرص على الدنيا والاقبال عليها
ومراعاة اهلها ومنافقتهم في اوامر الله وغير ذلك من الرذايل
واما في طباعه فكالبرص والجذام والجنون والبكم والبله والابنة لما
في ذلك من النقص الموجب لسقوط محله من القلوب قال

الفصل السادس في الامامة وفيه مباحث الاول

الامامة رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الاشخاص
وهي واجبة عقلا لان الامامة لطف فانا نعلم قطعا ان الناس

اذا كان لهم رئيس ينتصف للمظلوم من الظالم ويرد الظالم عن ظلمه
كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وقد تقدم ان اللطف
واجب اقول هذا البحث وهو بحث الامامه من توابع النبوه
وفروعها والامامه رياسة عامه في امور الدين والدنيا لشخص
انساني فالرياسه جنس قريب والجنس البعيد هو النسبة و
كونها عامة فصل يفصلها عن ولاية القضاه والنواب وفي
الدين والدنيا بيان لمتعلقها فانها كما تكون في الدين فكذا في
الدنيا وكونها لشخص انساني فيه اشارة الى امرين احدهما ان
مستحقها يكون شخصا معينا معهودا من الله ورسوله لا اي
شخص اتفق وثانيهما انه لا يجوز ان يكون مستحقها اكثر من واحد
في عصر واحد وزاد بعض الفضلا في التعريف بحق الاصاله وقد
قال في تعريفها الامامه رياسة عامه في الدين والدنيا لشخص
انساني بحق الاصاله واحترز بها عن نايب يفوض اليه الامام
عموم الولايه فان النايب المذكور لا رياسه له على امامه فلا
تكون رياسته عامه ومع ذلك كله فالتعريف ينطبق على النبوه



النبوه ~~وفروعها والامامه رياسة عامه في امور الدين والدنيا~~
~~لشخص انساني~~ فحينئذ يزاد فيه بحق النيابه عن النبي او بواسطة
بشر اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في الامامه هل هي
واجبة ام لا فقالت الخوارج انها ليست واجبة مطلقا وقالت
الاشاعره والمعتزله بوجوبها على الخلق ثم اختلفوا فقالت
الاشاعره ذلك معلوم سمعا وقالت المعتزله عقلا وقال
اصحابنا الاماميه واجبة عقلا على الله تعالى وهو الحق والدليل
على حقيته هو ان الامامه لطف وكل لطف واجب على الله تع
فالامامه واجبة على الله اما الكبرى فقد تقدم بيانها واما
الصغرى فهو ان اللطف كما عرفت هو ما يقرب من الطاعة
ويبعد عن المعصيه وهذا المعنى حاصل في الامامه وبيان ذلك
ان من عرف عوايد الدهر وجرب قواعد السياسه علم ضرورة
ان الناس اذا كان لهم رييس مطاع فيما بينهم يرد الظالم عن
ظلمه والباغي عن بغيه وينتصف للمظلوم من ظالمه ومع ذلك
يحملهم على القواعد العقليه والوظايف الدينية ويردعهم عن

المفاسد الموجبة لاختلاف انتظام امور معاشهم وعن القبائح
الموجبة للوبال في معادهم بحيث يخاف كل مؤاخذته على ذلك
كانوا مع ذلك الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد ولا نعني
باللطف الا ذلك فيكون الامامة لطف وهو المطلوب واعلم
ان كلما دل على وجوب النبوة فهو دال على وجوب الامامة
اذ الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها الا في تلقي الوحي
الالهي بلا واسطة وكما ان تلك النبوة واجبة على الله في الحكمة فكذا
هذه واما الذين قالوا بوجوبها على الخلق فقالوا الواجب عليهم
نصب رئيس لدفع الضرر عن انفسهم ودفع الضرر واجب
قلنا لا نزاع في كونها دافعة للضرر وكونه واجبا انما النزاع في
تفويض ذلك الى الخلق لما في ذلك من الاختلاف الواقع في تعيين
الائمة فيؤدي الى الضرر المطلوب زواله وايضا اشتراط العصمة
ووجوب النص يدفع ذلك قال الثاني يجب ان يكون
الامام معصوما والا تسلسل لان الحاجة الداعية الى الامام هي
رد الظالم عن ظلمه والانتصاف للمظلوم منه فلو جاز ان يكون



يكون غير معصوم لافتقر الى امام اخر ويتسلسل ولانه لو فعل
المعصية فان وجب الانكار عليه سقط محله من القلوب وانتفت
فائدة نصبه وان لم يجب سقط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهو محال ولانه حافظ للشرع فلا بد من عصمته ليؤمن من الزيادة
والنقصان ولقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين اقول
لما اثبت وجوب الامامة شرع في تبيين الصفات التي هي شرط
في صحة الامامة فمنها العصمة وقد عرفت معناها واختلف
في اشتراطها في الامام فاشترطها اصحابنا الامامية والاسماعيلية
خلافا لباقي الفرق واستدل المصنف على مذهب اصحابنا بوجوه
الاول انه لو لم يكن الامام معصوما لزم عدم تناهي الائمة
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انا قد بينا ان
العلة الموجبة الى الامام هو رد الظالم عن ظلمه والانتصاف للمظلوم
منه وحمل الرعية على ما فيه مصالحهم وردعهم عما فيه مفاسدهم
فلو كان هو غير معصوم افتقر الى امام اخر يردعه عن خطائه
وننقل الكلام الى الاخر ويلزم عدم تناهي الائمة وهو باطل الثاني

لو لم يكن معصوما لجازت المعصية عليه ولنفرض وقوعها و
حينئذ يلزم انتفا فايدة نصبه او سقوط الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم بيان
اللزوم انه اذا وقعت المعصية منه فاما ان يجب الانكار عليه
او لا فمن الاول يلزم سقوط محله من القلوب وان يكون ما[مورا]
بعد ان كان امرا ومنهيا بعد ان كان ناهيا وحينئذ تنتفى الفايدة
المطلوبة من نصبه وهى تعظيم محله من القلوب والانقياد لا[مره]
ونهيه ومن الثانى يلزم عدم وجوب الامر بالمعروف والنهى عن
المنكر وهو باطل اجماعا الثالث انه حافظ للشرع وكل من كان
كذلك وجب ان يكون معصوما اما الاول فلان الحافظ للشرع
اما الكتاب او السنة المتواترة او الاجماع او البراة الاصلية
او القياس او خبر الواحد او الاستصحاب وكل واحد من هذه
غير صالح للحافظية اما الكتاب والسنة فلكونهما غير وافيين
بكل الاحكام مع ان لله فى كل واقعة حكما يجب تحصيله واما
الاجماع فلوجهين الاول تعذره فى اكثر الوقايع مع ان لله



لله فيها حكما الثانى على تقدير عدم المعصوم لا يكون فى الاجماع
حجة فى قوله فيكون الاجماع غير مفيد لجواز الخطا على كل واحد
منهم فكذا على الكل ولجواز الخطا على الكل اشار بقوله تعالى افان
مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وقال عليه السلام لا ترجعوا بعدى
كفارا فان هذا الخطاب لا يتوجه الا لمن يجوز عليه الخطا قطعا
اذ لا يقال للانسان لا تطير الى السما لعدم جواز ذلك عليه واما البراه
الاصلية فلانه يلزم منها ارتفاع اكثر الاحكام الشرعية اذ يقال الاصل
براءة الذمة من وجوب او حرمة واما الثلاثة الباقية فيشترك
فى افادتها الظن والظن لا يغنى من الحق شيئا خصوصا والدليل
قايم على منع القياس وذلك لان مبنى شرعنا على اختلاف المتفقات
كوجوب الصوم اخر رمضان وتحريمه اول شوال واتفاق المختلفات
كوجوب الوضوء من البول والغايط واتفاق القتل خطا والظهار
فى الكفارة هذا مع ان الشارع قطع يد السارق القليل دون غاصب
الكثير وجلد بقذف الزنا واوجب فيه اربع شهادات دون الكفر
وذلك كله ينافى القياس وقد قال رسول الله صلعم تعمل هذه

الامه برهة بالكتاب وبرهة بالسنه وبرهة بالقياس فاذا فعلوا
ذلك فقد ضلوا واضلوا فلم يبق ان يكون الحافظ للشرع الا
الامام وذلك هو المطلوب وقد اشار الباري تعالى بقوله
ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم واما الثاني فلانه اذا كان حافظا للشرع ولم يكن معصوما
لما امن في الشرع الزيادة والنقصان والتغيير والتبديل الرابع
ان غير المعصوم ظالم ولا شي من الظالم بصالح للامامه فلا شي من
غير المعصوم ظالم ولا شي من الظالم بصالح للامامه فلا شي من
غير المعصوم اما الصغرى فلان الظالم واضع للشي في غير موضعه
وغير المعصوم كذلك واما الكبرى فلقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين والمراد بالعهد عهد الامامه لدليل الاية على ذلك قال
الثالث الامام يجب ان يكون منصوصا عليه لان العصمة من
الامور الباطنه التي لا يعلمها الا الله فلا بد من نص من يعلم عصمته
عليه او ظهور معجز على يده يدل على صدقه اقول هذه اشارة
الى الطريق الى تعيين الامام وقد حصل الاجماع على ان التنصيص



التنصيص من الله او رسوله او امام سابق سبب مستقل
في تعيين الامام واما الخلاف في انه هل يحصل تعيينه بسبب غير
النص ام لا فمنع اصحابنا الامامية من ذلك مطلقا وقالوا لا طريق
الا النص لانا قد بينا ان العصمة شرط في الامامه والعصمة امر
خفي لا اطلاع عليه لاحد الا الله فلا يحصل حينئذ العلم بها في اي شخص
هي الا باعلام عالم الغيب وذلك يحصل بامرين احدهما اعلام المعصوم
كالنبي فيخبرنا بعصمة الامام وتعيينه وثانيهما اظهار المعجزة على يده
الدالة على صدقه في ادعايه الامامه وقال اهل السنة اذا بايعت
الامه شخصا غلب عندهم استعداده لها واستولى بشوكته على خطط
الاسلام صار اماما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم زاهد خرج بالسيف
وادعى الامامه فهو امام والحق خلاف ذلك لوجهين الاول
الامامه خلافة عن الله ورسوله فلا تحصل الا بقولهما الثاني
ان اثبات الامامه بالبيعه والدعوى يفضي الى الفتنه لاحتمال
ان تبايع كل فرقه شخصا او يدعي كل فاطمي عالم الامامه فيقع التحارب
والتجاذب قال الرابع الامام يجب ان يكون افضل الرعيه

لما تقدم في النبي عم اقول يجب ان يكون الامام افضل اهل
زمانه لانه مقدم على الكل فلو كان فيهم من هو افضل منه لزم
تقديم المفضول على الفاضل وهو قبيح عقلا وسمعا وقد تقدم
بيانه في النبوة قال الخامس الامام بعد رسول الله صلعم
علي بن ابي طالب عليه السلم للنص المتواتر من النبي صلعم ولانه افضل
لقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ومساوي الافضل افضل ولاحتياج
النبي اليه في المباهلة وان الامام يجب ان يكون معصوما ولا احد
من غيره ممن ادعي له الامامة بمعصوم اجماعا فيكون هو الامام
ولانه اعلم لرجوع الصحابة في وقايعهم اليه ولم يرجع الى احد
لقوله عليه السلم اقضاكم علي ولانه ازهد من غيره طلق الدنيا ثلاثا
اقول لما [illegible] فرغ من شرايط الامامة شرع
في تعيين الامام وقد اختلف الناس في ذلك فقال قوم الامام
بعد رسول الله صلعم العباس بن عبد المطلب بالارث وقال جمهور
المسلمين هو ابو بكر بن ابي قحافة باختيار الناس له وقالت
الشيعة هو علي بن ابي طالب عليه السلم بالنص عليه من الله تع



تعالى ورسوله وذلك هو الحق وقد استدل المصنف رحمه الله على
حقيته بوجوه الاول ما نقلته الشيعة نقلا متواترا بحيث
افاد العلم يقينا من قول النبي صلعم في حقه سلموا عليه بامرة المومنين
وانت الخليفة بعدي وانت ولي كل مومن ومومنة بعدي وغير
ذلك من الالفاظ الدالة على المقصود فيكون هو الامام وذلك هو
المطلوب الثاني انه افضل الناس بعد رسول الله صلعم فيكون هو
الامام لقبح تقديم المفضول على الفاضل اما انه افضل فلوجهين
الاول انه مساوي للنبي والنبي افضل فكذا مساويه والا لم يكن
مساويا له وبقوله تعالى في اية المباهلة وانفسنا وانفسكم والمراد
بانفسنا هو علي بن ابي طالب عم لما ثبت بالنقل الصحيح ولا شك
انه ليس المراد به ان نفسه هي نفسه لبطلان الاتحاد فيكون المراد انه
مثله ومساويه كما تقول زيد الاسد اي مثله في الشجاعة واذا كان
مساويا كان افضل وهو المطلوب الثاني ان النبي صلعم احتاج
اليه في المباهلة في ادعائه دون غيره من الصحابة والانساب والمحتاج
اليه النبي افضل من غيره خصوصا في هذه الواقعة العظيمة التي هي

من قواعد النبوه ومسايلها الثالث يجب ان يكون الامام معصوما
ولا شى من غير على ممن ادعى له الامامه بمعصوم فلا شى من غيره
بامام اما الصغرى فقد تقدم بيانها واما الكبرى فللاجماع
على عدم عصمة العباس وابى بكر فيكون على هو المعصوم فيكون
هو الامام والا لزم اما خرق الاجماع لو اثبتناها لغيره او خلو
الزمان من امام معصوم وكلاهما باطلان الرابع انه اعلم الناس
بعد رسول الله صلعم فيكون هو الامام اما الاول فلوجوه الاول
انه كان شديد الحدس والذكا والحرص على التعليم ودايم المصاحبه
للرسول الذى هو الكامل المطلق بعد الله وكان على شديد
المحبه له والحرص على تعليمه واذا اتفق هذا لشخص وجب ان يكون
اعلم من كل احد بعد ذلك المعلم وهو ظاهر الثانى ان اكابر العلما
من الصحابه والتابعين كانوا يرجعون اليه فى الوقايع التى تعرض
لهم ويأخذون بقوله ويرجعون عن اجتهادهم وذلك فى كتب
التواريخ والسير الثالث ان ارباب الفنون فى العلوم كلها
يرجعون اليه فان اصحاب التفسير يأخذون بقول ابن عباس



عباس وهو كان احد تلامذته حتى قال انه شرح لى فى با بسم الله
الرحمن الرحيم من اول الليل الى اخره وارباب علم الكلام يرجعون
فى العلم اليه اما المعتزله فيرجعون الى ابى على الجبائى وهو يرجع
فى العلم الى ابى هاشم بن محمد بن الحنفيه وهو يرجع الى ابيه عليهما السلم
اما الاشاعره فلانهم يرجعون الى ابى الحسن الاشعرى وهو
تلميذ ابى على الجبائى واما الاماميه فرجوعهم اليه ظاهر ولو لم
يكن الا كلامه على فى نهج البلاغه وغيره الذى قرر فيه المباحث
الالهيه فى التوحيد والعدل والقضا والقدر وكيفية سلوك
ومراتب المعارف الحقيقيه وقواعد الخطابه وقوانين الفصاحه
والبلاغه وغير ذلك من الفنون لكان فيه غنية للمعتبر و
للمتفكر واما ارباب الفقه فرجوع روسا المجتهدين من الفقها
الى تلامذته مشهور وفتاويه العجيبة فى الفقه مذكوره فى مواضعها
كحكمه فى قضيه الحالف ان لا يحل قيد عبده وحكمه فى قصة صاحب
الارغفه وغير ذلك الرابع قول النبى صلعم فى حقه اقضاكم على ومعلوم
ان القضا يحتاج فيه الى جميع العلوم الكثيره فيكون محيطا

بها الخامس قوله عليه السلم لو ثنيت لي الوسادة فجلست عليها
لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين
اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من
اية نزلت في بر او بحر او ليل او نهار او سهل او جبل الا وانا اعلم
بها فيمن نزلت وفي اي شي نزلت وذلك يدل على احاطته بجموع العلوم
الالهية واذا كان اعلم كان متعينا للامامة وهو المطلوب
السادس انه ازهد اهل زمانه بعد رسول الله صلعم فيكون هو الامام
لان الازهد افضل اما انه ازهد فناهيك في ذلك في تصفح كلامه في
الزهد والمواعظ والاوامر والزواجر والاعراض عن الدنيا
وطرحت اثار ذلك عنه حتى طلق الدنيا ثلاثا واعرض عن مستلذاتها
في المأكل والملبس ولم يعرفوا حدله وربطه في فعل دنيوي حتى انه
كان يختم وعاء خبزه فقيل له في ذلك فقال اخاف ان يضع احدي
ولدي فيه اداما ويكفيك في زهده انه اثر بقوته وقوت عياله المسكين
واليتيم والاسير حتى نزل في هذا قرانا دال على فضله وعصمته
قال ولا دليل في ذلك لا تحصى كثرة واقول الدلايل على



على امامة علي عليه السلم اكثر من ان تحصى حتى ان المصنف رحمه
الله وضع كتابا في الامامة وسماه كتاب الالفين ذكر فيه الفي
دليل على امامة علي وصنف في هذا الفن جماعة من العلما مصنفات
كبيرة لا يمكن عدها ونذكر هنا نبذة من ذلك تشرفا وتيمنا بذكر
فضايله صلوات الله عليه وهو من وجوه الاول قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويوتون
الزكوة وهم راكعون وذلك يتوقف على مقدمات الاول انما
للحصر بالنقل عن اهل اللغة قال الشاعر انا الذايد الحامي
الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي ولو لم يكن للحصر لما تم
افتخاره الثاني ان المراد بالولي اما الاولى بالتصرف والناصر
او غير ذلك من معانيه غير صالح هنا قطعا لكن الثاني باطل
لعدم اختصاص النصرة بالمذكور فتعين المعنى الاول الثالث
ان الخطاب للمومنين لان قوله بلا فصل يا ايها الذين امنوا من
يرتد منكم عن دينه الاية ثم قال انما وليكم الله ورسوله فيكون
الضمير عايدا اليهم حقيقة الرابع ان المراد بالذين امنوا في الاية

هو بعض المؤمنين لوجهين الاول انه لولا ذلك لكان كل واحد
ولي لنفسه بالمعنى المذكور وهو باطل الثاني انه وصفهم بوصف
غير حاصل للكل وهو ايتاء الزكوة حال الركوع اذ الجملة هنا
حالية الخامس ان المراد بذلك البعض هو علي بن ابي طالب خاصة
للنقل الصحيح واتفاق اكثر المفسرين على انه كان يصلي فساله
سائل فاعطاه خاتمه راكعا واذا كان علي اولى بالتصرف فينا
تعين ان يكون هو الامام لانا لا نعني بالامام الا ذلك الثاني انه
نقل نقلا متواترا ان النبي صم لما رجع من حجة الوداع امرهم بالنزول
بغدير خم وقت الظهيرة ووضعت له الاحمال شبه المنبر وخطب
في الناس واستدعى عليا ورفع بيده وقال ايها الناس الست اولى
منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله فقال من كنت مولاه فهذا
علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره و
اخذل من خذله وادر الحق معه كيف ما داره يكرر ذلك عليهم ثلاثا
والمراد بالمولى هو الاولى لان اول الخبر يدل على ذلك وهو قوله
الست اولى بكم لقوله تعالى في حق الكفار ماواكم النار هي مولاكم



مولاكم اي اولى بكم وايضا فان غير ذلك من معانيه غير جائز هنا
كالجار والمعتق والحليف وابن العم لاستحالة ان يقوم النبي
صم في ذلك الوقت الشديد الحر ويجمع الناس ويخبرهم باشيا
لا فائدة فيها بان يقول من كنت جاره او معتقه او ابن
عمه فعلي كذلك واذا كان علي عم هو الاولى بنا فيكون هو الامام
الثالث ورد متواترا انه صم قال لعلي عم انت مني بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اثبت له جميع منازل هرون
من موسى واستثنى النبوة ومن جملة منازل هرون من موسى
انه كان خليفة لكنه توفي قبله وعلي عاش بعد رسول الله فيكون
خلافته ثابتة له اذ لا موجب لزوالها الرابع قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
فالمراد باولي الامر اما من علمت عصمته او لا والثاني باطل لاستحالة
ان يامرنا الله بالطاعة المطلقة لمن يجوز عليه الخطا فتعين
الاول فيكون هو علي بن ابي طالب عم اذ لم تدع العصمة الا فيه
وفي اولاده فيكونوا هم المقصود وهو المطلوب وهذه الادلة

بيعته جاد في قوله تع يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصا
دقين الخامس انه عليه ادعى الامامة وظهر المعجز على يده وكل من
كان كذلك فهو صادق في دعواه اما انه ادعى الامامة فظاهر
مشهور في كتب السير والتواريخ حكاية اقواله وشكايته ومخاصماته
حتى انه لما راى تخاذلهم عنه فقعد في بيته واشتغل بجمع كتاب ربه
فطلبوه للبيعة فامتنع فاضرموا في بيته النار واخرجوه قهرا
ويكفيك في الوقوف على شكايته في هذا المعنى خطبته الموسومة
بالشقشقية في نهج البلاغة واما ظهور المعجز فكثير منها قلع باب
خيبر ومنها مخاطبة الثعبان على منبر الكوفة ومنها دفع الصخرة
العظيمة عن فم القليب لما عجز العسكر عن قلعها ومنها رد
الشمس حتى عادت الى موضعها في الفلك وغير ذلك مما لا يحصى
واما ان كل من كان كذلك فهو صادق فلما تقدم في النبوة السادس
ان المتنازع اما ان يكون قد نص على امام او لا والثاني باطل لوجهين
الاول ان النص على امام واجب تكميلا للدين وتعيينا للحافظ
فلو اخل به رسول الله صلعم لزم الاخلال بالواجب الثاني انه صلعم لما كان



كان من شفقته ورافته بالمكلفين ورعايته لمصالحهم حتى علمهم
مواقع الاستنجاء والجنابة وغير ذلك مما لا نسبة له بالمصلحة
الى الامامة فيستحيل في حكمته وعصمته ان لا يعين لهم من
يرجعون اليه في وقايعهم ويسد عوراتهم ويلم الفتهم فتعين الاول
ولم يدع النص بغير علي وابي بكر اجماعا والثاني باطل فتعين ان
ولم يدع النص يكون المنصوص عليه اما علي وابو بكر والثاني
باطل فتعين الاول واما بطلان الثاني فلوجوه الاول انه لو كان
منصوصا عليه لكان توقف الامر على البيعة معصية قادحة في
امامته الثاني انه لو كان منصوصا عليه لذكر ذلك وادعى في حال
بيعته او بعدها او قبلها اذ لا عطر بعد عروس لكنه لم يدع ذلك
فلم يكن منصوصا عليه الثالث لو كان منصوصا عليه لكان
استقالته من الخلافة في قوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم من
اعظم المعاصي اذ هو رد على الله ورسوله فيكون قادحا في امامته
الرابع انه لو كان منصوصا عليه لما شك عند موته في استحقاقه
الخلافة للامامة لكنه شك حيث قال ليتني كنت سألت رسول

الله هل للانصار في هذا الامر حق ام لا الخامس انه لو كان منصوصا
عليه لما امره رسول الله بالخروج مع جيش اسامة لانه صلعم كان
صلعم عليلا وقد نعيت اليه نفسه حتى قال نعيت الي نفسي واوشك
ان اقبض انه كان جبرائيل يعارضني بالقران في كل سنة مرة
وانه عارضني في هذه السنة مرتين فلو كان والحالة هذه الامام
ابو بكر لامره بالتخلف عنده لكنه حث على خروج الكل ولعن
المتخلف وانكر عليه لما تخلف عنهم السادس انه لا واحد من
غير علي من الجماعة الذين ادعت لهم الامامة بصالح لها فتعين
هو علي اما الاول فلانهم كانوا ظلمه لتقدم كفرهم فلا ينالهم عهد
الامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين قال ثم من بعده
ولده الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين ثم محمد الباقر ثم جعفر
الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضى ثم محمد الجواد ثم علي الهادي
ثم الحسن العسكري ثم محمد بن الحسن صاحب الزمان صلوات الله
عليهم اجمعين بنص كل سابق منهم على لاحقه وبالادلة السابقة اقول
لما فرغ من اثبات الامامة شرع في اثبات الائمة القايمين بالامر



بالامر من بعده والدليل على ذلك من وجوه الاول النص من
النبي صلعم فمن ذلك قوله للحسين عليه السلام هذا ولدي امام ابن امام اخو
امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم افضلهم ومن ذلك ما رواه جابر
بن عبد الله الانصاري قال لما نزل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قلت يا رسول الله عرفنا
الله فاطعناه وعرفناك فاطعناك فمن اولي الامر منكم الذين امرنا
الله بطاعتهم فقال هم خلفائي يا جابر واولي الامر بعدي اولهم
اخي علي ثم من بعده الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين ثم محمد بن علي
وستدركه يا جابر فاذا ادركته فاقرئه مني السلام ثم جعفر بن
محمد ثم موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد الجواد ثم علي الهادي ثم
الحسن بن علي ثم محمد بن الحسن يملا الارض عدلا وقسطا كما مليت
جورا وظلما ومن ذلك ما روي عنه صلعم انه قال ان الله اختار من
الايام يوم الجمعة ومن الشهور شهر رمضان ومن الليالي ليلة القدر
واختار من الناس الانبياء واختار من الانبياء الرسل واختارني
من الرسل واختار مني الاوصيا عليا واختار من علي الحسن

والحسين واختار من الحسين الاوصيا وهم تسعة من ولده ينفون
عن هذا الدين تحريف الظالمين وانتحال المبطلين وتاويل
الجاهلين والثاني نص المتواتر من كل واحد منهم على لاحقه وذلك
كثير لا يحصى نقلته الامامية على اختلاف طبقاتهم الثالث ان الامام
يجب ان يكون معصوم ولا شي من غيرهم بمعصوم فلا شي من غيرهم
بامام اما الاول فقد تقدم بيانه واما الثاني فبالاجماع انه لم
تدع العصمة في احد الا فيهم في زمان كل واحد منهم فيكونوا
هم ايمة وبيانه بما تقدم السابع انهم كانوا افضل من كل واحد من
اهل زمانهم وذلك معلوم في كتب السير والتواريخ فيكونوا ايمة
لقبح تقديم المفضول على الفاضل الخامس ان كل واحد منهم ادعى
الامامة وظهر المعجز على يده فيكون اماما وبيان ذلك قد تقدم
ومعجزاتهم قد نقلتها الامامية في كتبهم فعليك في ذلك بكتاب
خرايج الجرايح للراوندي وغيره من الكتب في هذا الفن فايدة
الامام الثاني عشر حي موجود من حين ولادته وهي سنة ست
وخمسين ومايتين الى اخر زمان التكليف لان كل زمان لا بد فيه



فيه من امام معصوم لعموم الدلالة وغيره ليس بمعصوم فيكون
هو الامام واما استبعاد بقا مثله فباطل لان ذلك ممكن خصوصا
وقد وقع في الازمنة السابقة في حق السعدا والاشقيا ما هو ازيد
من عمره عليه السلام واما سبب اختفايه فاما المصلحة استاثر الله بعلمها
او لكثرة العدو وقلة الناصر لان حكمته تع وعصمته عليه السلام لا يجوز
معهما منع اللطف فيكون من الغير المعادي وذلك هو المطلوب
اللهم عجل فرجه وارنا فلجه واجعلنا من اعوانه واتباعه وارزقنا
طاعته ورضاه واعصمنا من مخالفته وسخطه بحق الحق والقايل بالصدق
قال الفصل السابع في المعاد اتفق المسلمون كافة
على وجوب المعاد البدني فانه لولاه لقبح التكليف ولانه ممكن والصادق
اخبر بثبوته فيكون حقا والايات الدالة عليه والانكار على جاحده
اقول المعاد زمان العود او مكانه والمراد به هنا هو الوجود
الثاني للاجسام واعادتها بعد موتها وتفرقها وهو حق واقع
خلافا للحكما والدليل على ذلك من وجوه الاول اجماع المسلمين
على ذلك من غير نكير بينهم فيه واجماعهم حجة كما تقدم الثاني انه لو لم يكن

المعاد حقا لقبح التكليف والتالي باطل لما تقدم فمثله بيان الشرطيه
هو ان التكليف مشقة مستلزمه للتعويض عنها فان المشقه
من غير عوض ظلم وذلك العوض ليس بحاصل في زمان التكليف
فلا بد حينئذ من دار اخرى يحصل فيها الجزاء والا لكان
التكليف ظلما وهو قبيح تعالى الله عنه الثالث ان حشر الاجسام
ممكن والصادق اخبر بوقوعه فيكون حقا اما امكانه فلان
اجزاء الميت قابله للجمع وافاضة الحياه عليها والا لما اتصفت
بها من قبل والله تعالى عالم باجزاء كل شخص لما تقدم من انه عالم بكل
المعلومات وقادر على جميعها لان ذلك ممكن والله تعالى قادر على
كل الممكنات فثبت ان احياء الاجسام ممكن والصادق اخبر بوقوع
ذلك فلانه ثبت بالتواتر ان النبي صلعم كان يثبت المعاد البدني ويقول به
فيكون حقا وهو المطلوب الرابع دلالة القرآن على ثبوته والانكار على
جاحده فيكون حقا اما الاول فالآيات الداله عليه كثيرة نحو قوله
تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل
يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم وغير ذلك قال



قال وكل من له عوض وعليه يجب بعثه عقلا وغيره يجب اعادته
سمعا وكل من له حق من ثواب او عوض لم يصل حقه اليه وكل من عليه حق
من عقاب او عوض لاخذ الحق منه وثانيهما من ليس له حق ولا عليه
حق من باقي الاشخاص انسانية كانت او غيرها من الحيوانات الانسيه
والوحشيه فذلك يجب اعادته سمعا للدلالة القرآن والاخبار المتواتره
قال ويجب الاقرار بكل ما جاء به النبي صلعم فمن ذلك الصراط
والميزان وانطاق الجوارح وتطاير الكتب لامكانها وقد اخبر الصادق
بها فيجب الاعتراف بها اقول لما ثبت نبوة نبينا محمد صلعم
وعصمته وثبت انه صادق في كل ما اخبر بوقوعه سواء كان سابقا
على زمانه كاخباره عن الانبياء السالفين واممهم والقرون الماضيه
وغيرها او في زمانه كاخباره بوجوب الواجبات وتحريم المحرمات
وندب المندوبات والنص على الائمة المعصومين وغير ذلك من
الاخبار او بعد زمانه فاما دار التكليف كقوله لعلي عم ستقاتل
من بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين او بعد التكليف كاحوال
الموت وما بعده فمن ذلك عذاب القبر والصراط والميزان والحساب

وانطاق الجوارح وتطاير الكتب واحوال الجنة وكيفية حشر الاجسام
واحوال المكلفين في البعث ويجب الاقرار بذلك اجمع والتصديق
به لان ذلك كله امر ممكن لا استحالة فيه وقد اخبر الصادق بوقوعه
فيكون حقا قال ـــــ ومن ذلك الثواب والعقاب وتفاصيلهما
المنقولة من جهة الشرع صلوات الله على الصادع به اقول ـــــ
يريد ان من جملة ما جاء به النبي ص الثواب والعقاب وقد اختلف
في انهما معلومان عقلا ام سمعا اما الاشاعرة فقالوا انه سمعا واما
المعتزلة فقال بعضهم بان الثواب سمعي اذ لا يناسب الطاعات
ولا يكافي ما صدر عنه من النعم العظيم فلا يستحق عليه شيء في مقابلتها
وهو مذهب البلخي وقالت معتزلة البصرة انه عقلي لاقتضاء التكليف
ذلك ولقوله جزاء بما كنتم تعملون واوجبت المعتزلة العقاب للكافر
وصاحب الكبيرة حتما وقد تقدم لك من مذهبنا ما يدل على وجوب
الثواب عقلا اما العقاب فهو وان اشتمل على اللطف لكن لا
يجزم بوقوعه في غير الكافر الذي يموت على كفره وهنا فوايد الاولى
يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد ال



ضد القبيح والاخلال به بشرط ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه
والمندوب كذلك وكذا فعل ضد القبيح والاخلال به لقبحه لا لامر اخر
غير ذلك ويستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب
الثاني يجب دوام الثواب والعقاب لمستحقه مطلقا كما في حق من
يموت على كفره لدوام المدح والذم على ما يستحقان به ولحصول
نقيض كل واحد منهما لو لم يكن دائما اذ لا واسطة بينهما ويجب ان يكونا
خالصين من مخالطة الضد والا لم يحصل مفهومهما ويجب اقتران
الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة لان فاعل الطاعة مستحق
للتعظيم مطلقا وفاعل المعصية مستحق للاهانة مطلقا الثالث
استحقاق الثواب يجوز توقفه على شرط اذ لولا ذلك لكان العارف
بالله تعالى مع جهله بالنبي مستحقا وهو باطل فان هو مشروط
بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ولقوله ومن يرتدد
منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة
واولئك اصحاب النار هم الرابع الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
اولئك يستحقون الثواب الدائم مطلقا والذين كفروا وماتوا وهم

كفارا اوليك يستحقون العقاب الدايم مطلقا والذي امن وخلط عملا
صالحا واخر سيا فان كان السي صغيرا فذلك يقع مغفورا له اجماعا وان
كان كبيرا فاما ان يوافي بالتوبة فهو من اهل الثواب مطلقا اجماعا
وان لم يواف بها فاما ان يستحق ثواب ايمانه اولا والثاني باطل لاستلزامه
الظلم ولقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فتعين الاول فاما ان
يثاب ثم يعاقب وهو باطل بالاجماع على ان من دخل الجنة لا يخرج منها
فحينئذ يلزم بطلان العقاب او يعاقب ثم يثاب وهو المطلوب
ولقوله عم في حقهم ولا يخرجون من النار كالحمم او كالفحم فيراهم اهل الجنة
فيقولون هاولاء جهنميون فيومر بهم فيغسلون في عين الحيوان فيخرجون
واحدهم كالبدر في ليلة تمامه فاما الايات الدالة على عقاب العصاة
وخلودهم في النار فالمراد بالخلود هو المكث الطويل واستعماله بهذا
المعنى كثير والمراد بالفجار والعصاة الكاملون في فجورهم وعصيانهم
وهم الكفار بدليل قوله تعالى اوليك هم الكفرة الفجرة توفيقا بينه وبين
الايات الدالة على اختصاص العقاب بالكفار نحو قوله ان الخزي
والسوء اليوم على الكافرين وغير ذلك من الايات الخامس اعلم ان



ان صاحب الكبيرة انما يعاقب اذا لم يحصل له احد امرين الاول عفو الله
فان عفوه مرجو ومتوقع خصوصا وقد وعد به في قوله ويعفو عن
السيات ويعفو عن كثير ان الله لا يغفر ان يشرك به ويعفو عما
ما دون ذلك لمن يشا وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
وخلف الوعد غير مستحسن من الجواد المطلق ولتمدحه بانه غفور
رحيم وذلك ليس متوجها الى الصغاير ولا الى الكباير بعد التوبة
للاجماع على سقوط العقاب فيهما فلا فايدة في العفو حينئذ فتعين
ان يكون لاهل الكباير قبل التوبة وذلك هو المطلوب الثاني شفاعة
سيدنا محمد رسول الله صلعم فان شفاعته متوقعة بل واقعة لقوله
واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة مومن
لتصديقه بالله ورسوله واقراره بكل ما جا به النبي صلعم وذلك هو
الايمان اذ الايمان في اللغة التصديق وهو هنا كذلك وليست
الاعمال الصالحة جزا منه لعطفها عليه المقتضي للمغايرة له واذا امر
النبي صلعم بالاستغفار مع تركه لعصمته واستغفاره مقبول منه تحصيلا
لمرضاته لقوله تع ولسوف يعطيك ربك فترضى هذا مع قوله عم ادخرت

شفاعتي لاهل الكباير من امتي واعلم ان مذهبنا ان ائمتنا عليهم
السلم لهم الشفاعة في عصاة شيعتهم كما هو لرسول الله صلى الله عليه وآله من
غير فرق لاخبارهم عليهم السلم بذلك مع عصمتهم المنافية للكذب عنهم
ويجب الاقرار والتصديق بكل باحوال القيمة واوضاعها وكيفية
الحساب في خروج الناس من قبورهم حفاة عراة وكون كل نفس
معها سايق وشهيد واحوال الناس في الجنة وتباين طبقاتهم وكيفية
نعيمها من الماكل والمشرب والمنكح وغير ذلك مما لا عين رات ولا
اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وكذا احوال النار وكيفية
العقاب فيها وانواع الامها على ما وردت بذلك الايات والاخبار
الصحيحة واجمع عليه المسلمون لان ذلك جميعه ممكن وقد اخبر به الصادق
مع عدم استحالته في العقل فيكون حقا وهو المطلوب قال
ووجوب التوبة اقول التوبة هي الندم على القبيح في الماضي والترك
له في الحال والعزم على عدم المعاودة اليه في الاستقبال وهي واجبة
لوجوب الندم اجماعا عن كل قبيح واخلال بواجب ولدلالة السمع
على وجوبها ولكونها دافعة للضرر ودفع الضرر وان كان مظنونا



مظنونا واجب ويندم على القبيح لكونه قبيحا لا لخوف النار ولا لدفع
الضرر عن نفسه والا لم يكن توبة ثم اعلم ان الذنب اما في حقه تعالى
او حق ادمي فان كان في حقه تعالى فاما من فعل قبيح فيكفي فيه الندم و
العزم على عدم المعاودة او من اخلال بواجب فاما ان يكون وقته
باقيا فاتيانه وذلك هو التوبة منه او خرج وقته فاما ان يسقط بخروج
وقته كصلاة العيد فيكفي الندم والعزم ولا يسقط فيجب قضاؤه وان
كان في حق ادمي فاما ان يكون اضلالا في دين بفتوى او بخطئه فالتوبة
ارشاده واعلامه بالخطا او ظلما لحق من الحقوق فالتوبة منه ايصاله
اليه او الى وارثه او الاستيهاب وان تعذر عليه ذلك فيجب العزم عليه
قال والامر بالمعروف والنهي عن المنكر بشرط ان يعلم الامر
والناهي كون المعروف معروفا والمنكر منكرا وان يكونا مما سيقعان
فان الامر والناهي بالماضي وعنه عبث وتجويز التاثير والامن من
الضرر اقول الامر طلب الفعل من الغير على جهة الاستعلاء والنهي
طلب الترك على جهة الاستعلاء ايضا والمعروف كل فعل حسن اختص
بوصف زايد على حسنه والمنكر هو القبيح اذا تقرر هذا فهنا بحثان

الاول اتفق العلما على وجوب الامر بالمعروف الواجب والنهى عن المنكر
واختلفوا بعد ذلك فى مقامين الاول هل الوجوب عقلى او سمعى فقال
الشيخ الطوسى بالاول والسيد المرتضى بالثانى وهو اختيار المصنف
رحمه الله احتج الشيخ بانهما لطفان فى فعل الواجب وترك القبيح
فيجبان عقلا قيل عليه ان الوجوب العقلى غير مختص باحد فحينئذ
يجبان عليه تع وهو باطل لانه ان فعلهما لزم ان يرتفع كل قبيح ويقع
كل واجب اذ الامر بفعلهما هو الحمل على الشى والنهى هو المنع منه لكن الواقع
خلافه وان لم يفعلهما لزم اخلاله بالواجب لكنه حكيم وفى هذا الايراد
نظر واما الدلايل السمعيه على وجوبهما فكثيرة المقام الثانى هل
هما واجبان على الاعيان او الكفايه فقال الشيخ بالاول والسيد
بالثانى احتج الشيخ بعموم الوجوب من غير اختصاص لقوله تع كنتم
خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
احتج السيد بان المقصود وقوع الواجب وارتفاع القبيح فمن قام
به كفا فى الامتثال وبقوله تع ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويا مرون
بالمعروف وينهون عن المنكر الثانى فى شرايط وجوبهما وذكر

وذكر المصنف
المعروف
ونهى عن السيء منكرا الثانى
بالمعروف والنهى عنه عبث والعبث قبيح الثالث ان يجوز [illegible]
تاثير امره او نهيه فانه اذا تحقق عنده او غلب على ظنه عدم ذلك
ارتفع الوجوب الرابع امن الامر والناهى من الضرر الحاصل بسبب
الامر والنهى اما اليهما او لاحد من المسلمين فان غلب عنده [illegible]
ذلك ارتفع الوجوب ايضا ويجبان بالقلب واللسان واليد ولا
ينتقل الى الاصعب مع انجاع الاسهل فهذا ما تهيا لى
وكتابته واتفق فى جمعه وترتيبه مع ضعف باعى وقصر ذراعى
هذا مع حصول الاسفار وتشويش الافكار ولكن
المرجو من كرمه تع ان ينفع به كما نفع باصله ويجعله
خالصا لوجهه انه سميع مجيب تم على يد الفقير
الى الله الغنى فياض [illegible] غفر الله له
ولوالديه ولجميع المؤمنين واحد وعشرين
تاسع شهر شوال الهجرة وصلى الله على محمد
وآله وسلم

اخذ من اربعة الالف نبيا باربعة
كلمت منهم ثمان كلمات الاولى
ضله احفظ قلبك والثانية اذا
لق احفظ لسانك والثالثة اذا
بيته احفظ حلقك والرابعة اذا كنت
غيرك فاحفظ عيناك واما الربعة الاخر الخف
تنساه واثنان منهم اثنان فاما الذي تنساه
اك الى احد ... سيئات الناس اليك وما الذي لا تنسا
له ولا تنسا الموت

نظر في هذا الكتاب المبارك ... الفقير الحقير
... الملح ... عفا الله عنهما ...
... والاطيبه
... ١١

